Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda.

Dr. Gjuro Gračanin

(Nastavak)

PRIJELAZ K NADNARAVNOM REDU

Riješava li imanentizam doista problem?

Imanentetistička nauka spretno izložena zanijela je i očarala mnoge duhove našeg vremena; ona je slabo oduševila teologe vične jasnoći i strogim distinkcijama. Kraj sve svoje vanjske privlačivosti imanentetizam se uistinu ne odlikuje ni preciznošću izraza ni jasnim razlikovanjem osnovnih zasada postavljenog problema. Prelazeći međutim preko same terminologije, čija bi nas kritika predaleko odvela, ne možemo a da ne zastanemo pri samoj nauci.

Koja je prava misao imanentizma? Zahtjeva li ljudska narav nadnaravni život i u čemu je konačno zahtjev za nadnaravi? Nalazi li se nadnarav u naravi, kao njezin dio i zahtjev ili ne? Šta ima da znači posljednja Blondelova tvrdnja: »Prisutno u otsutnosti nadnaravi«? Je li to ključ rješenju ili nasuprot kontradikcija, koja ga onemogućava? Ako na to pitanje potražimo odgovor u samim Blondelovim djelima, nećemo moći a da se vrlo ne iznenadimo. On istodobno naučava da se radi i ne radi o zahtjevu naravi.[96]

S jedne strane on posve otvoreno piše: »*Nemoguće je da nadnaravni red ne postoji, jer za nj jamči, zahtijevajući ga, čitav naravni red*«. Ono što vjera »*tvrdi da je nezasluženo dano*«, to razum »*može samo neodoljivo zahtijevati . . . Ono što nam vjera nameće kao stvarnost, to nam razum nameće kao nužno, iako s naše strane neprovedivo*«. Konsekventno tome: »*postoji samo jedna vjera, koju dopušta i koju zahtijeva filozofija*«[97] a to je kr-

---

[96] To vrijedi naročito za L'Action i neke njegove članke. Novija njegova djela, koja smo spominjali, pokazuju, da bi on želio ublažiti donekle svoj stav u ovoj stvari. Medutim logika sistema, koga on zastupa izgleda jača od njegovih želja, tako da njegove pozicije ostaju uglavnom iste kao i prije. Cfr. J. Maritain, Réflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre. Paris, 1924: La Philosophie de M. Blondel, p. 78 sq.

[97] DAFC, L'Apologétique, Ier, L' Exigeance du secours divin: sa nature, c. 603.

šćanstvo sa svojim nadnaravnim oznakama. A s druge strane, on se brani: »*ja nisam rekao da narav zhtijeva nadnarav*«. To on, tako kaže, nikad nije mislio reći: »*S kakvom čudnom besmislenošću uporno me se objeđuje s naturalizma, kao da sam rekao, da mi zahtijevamo i kao da naša narav čini nadnarav nužnom*«.[98] Najzanimljivije je to, da se ove i ovako oprečne izjave nalaze u nekoliko stranica razmaka. On se ne ustručava pisati najprije: »*nadnaravni red ostaje uvijek iznad sposobnosti, zasluga, zahtjeva naše naravi*«, a odmah zatim, da otsutnost toga reda, kod onoga koji ga odbija »*ranjava (za nj) pripravljenu uklopnu točku i naravne zahtjeve duše*«.[99]

Posve je shvatljivo da s ovakovim kontradikcijama Blondel nejasno odgovara i na koneksno pitanje *o području* nadnaravnih zahtjeva. Prividno doduše i u prvi mah moglo bi se učiniti, da se on približuje tradicionalnom teološkom učenju u ovoj stvari. On ističe i naglašuje da se u naravi »u sebi«, u naravi uvijek jednakoj i nepromjenjivoj ne može nalaziti zahtjev za nadnaravnim životom.[99a] Po njemu se taj zahtjev može nalaziti samo u naravi kakva sada jest, kakva naime konkretno postoji: naravi paloj i milošću poticanoj.

Međutim, kad pomnije analiziramo njegovu misao u ovoj stvari, vidimo da ona boluje na analognim kontradikcijama kao i predašnja.

Uistinu Blondel s jedne strane tvrdi, da u naravi čovjekovoj ima nešto, što je kao početak nadnaravnog života. Postoji u njoj, kaže on izričito, »*comme une pierre d'attente*«, kao kamen o koji se nadostavlja već započeta gradnja, nešto naime što očekuje i zove nadnaravni život.[100] »Trag« zahtjeva za nadnaravnim životom mora biti vidljiv u čovjeku, koji je samo čovjek *(dans l'homme purement homme)*, i kod koga se očituje *actio sine addito*, čisto ljudsko djelovanje.[101] Po vlastitom Blondelovu priznanju »*čovjek koji je samo čovjek*« i »*actio sine addito*« imali bi označavati čovjeka sa samom njegovom ljudskom naravi i njegovim naravnim manifestacijama, *bez ikakva pridodatka milosti*.[102] U toj dakle naravi, koja je samo narav mora, prema Blondelu, postojati neki trag nadnaravnog života. Jasno je, da ovako formulirana misao nije ništa nego Baiusova hereza, koju je Crkva osudila.[103] A uza sve to, Blondel nimalo ne

[98] Ibid.

[99] Ibid., cfr. L'Action, pp. 150—154.

[99a] U stvari, ova nauka kod Blondela i njegovih sumišljenika ne znači ništa, jer za njih takva narav ni ne postoji.

[100] DAFC, ibid.

[101] Ibid.

[102] Ibid.: L'Action sine addito c'est évidemment l'action humaine sans aucun surcroît de grâce.

[103] DB. Errores Michaelis du Bay, prop. 21, nr. 1021.

oklijeva da malo iza toga napiše ovu posve ortodoksnu rečenicu: »*potreba dara, traženje dara . . . već je jedna milost*«.[104]

Razni tumači pokušali su različito interpretirati ovako oprečne tvrdnje.[105] Le Roy, sumišljenik Blondelov, shvatio ju je na svoj način i prihvatio ono isključivo radikalno mišljenje o zahtjevima naravi. »Moderna filozofija, piše on, promatra *narav* sa stajališta postajanja, ne kao zatvoreni sistem, nego kao živi napredak, čije tendencije ona analizira i čiji stalan razvitak bilježi. Ona vidi u njoj prisutnost latentne energije, čiji prijelaz od zatvorenog (kruga) k otvorenom slijedi i pokazuje. Modernoj se filozofiji *nadnarav pojavljuje kao konačna točka, za kojom teži čitava djelatnost ljudske naravi. Nadnarav se tako uklapa u okvire razvoja, da u našem duševnom životu vlada nutarnje jedinstvo i stalnost.*[105a] Le Roy, uostalom, ne pripisuje ovo tumačenje Blondelu. On ga uzima na se. Ali je li ono zaista daleko od Blondelove misli? Nije li ono. stvarno u istom duhovnom pravcu i dapače najispravnija interpretacija Blondelove misli? Blondela su dakako mnogi kušali od tog braniti; nitko ipak nije uspio da ga posve obrani. Pa oni, koji su s najvećom objektivnošću kao i najvećom dobrohotnošću kušali objasniti njegovu misao, nisu mogli da se zadovolje s njegovim rješenjem.[106] A napokon i sam Blondel, iza trideset i više godina osjeća potrebu da se ponovno eksplicira o stvari.[107] S kolikim uspjehom, to je dakako drugo pitanje; vidjet ćemo da te eksplikacije ne unose kakvih naročito novih momenata u njegovu nauku.

Neodrživost imanentizma

Same nutarnje kontradikcije, od kojih pati Blondelov pokušaj oko rješenja odnošaja naravnog i nadnaravnog reda, dovoljno nas upozoravaju na slabosti imanentizma. Po sebi, to bi za svakog katoličkog vjernika bilo dosta da ga zabaci. No teologu i filozofu imanentizam se pokazuje neodrživim i po svojim doktrinarnim temeljima.

Da opravda svoju nauku Blondel je, vidjeli smo, smatrao prije svega potrebnim da eliminira tradicionalno shvaćanje spoznaje i da spoznaju zamjeni akcijom. Oslanjajući se na klasični argumenat

---

[104] DAFC, ibid. cfr. L'Action, pp. 156, 157.

[105] Diskusija o stvari počinje u velikom broju francuskih religioznih i teoloških časopisa gotovo neposredno nakon publikacije djela L'Action, a iza toga prenosi se i na druge zemlje. Svu žestinu poprima ta diskusija nakon izlaska enciklike Pascendi.

[105a] Le Roy, Dogme et Critique. Paris, 1904, p. 60 sq.

[106] V. g. Joseph de Tonquédec, u svom djelu l'Immanence, Paris, 1913.

[107] L'Itinéraire philosophique de M. Maurice Blondel, Propos récueillis par Frédéric Lefèvre. Paris, 1928.

skepticizma,[108] po kome ni jedna spoznaja ne vrijedi jer nije potpuna, on je pretendirao — poput Bergsona — zaći odmah i direktno u srce stvarnosti. Preći naime preko konceptualne spoznaje i putem akcije zaći izravno u stvarnost, u narav, u kojoj je sve uključeno: mi i svijet, Bog i sav nadnaravni poredak.[109]

Pred navalom međutim kritike Blondel je svoje prvotne pozicije pokušao donekle rektificirati u studiji *le Procès de l'Inteligence.*[110] Rektifikaciju svoga stava kušao je naročito provesti u koliko se odnosi na spoznajna sredstva. Insistirajući više da metodi nego na samom ontološkom poretku, on je računao da će moći ublažiti protivštine svoga sistema. Nazvan anti-intelektualcem, koga su inspirirali Bergson i Le Roy i koji skupa s njima ruši prava razuma, on se okomio na obojicu i ogradio proti svim tim napadajima. On neće da ga se naziva protivnikom razuma, on se, naprotiv, smatra njegovim velikim braniteljem.[111] Kušajući dapače da pobije tvrdnje nekih, da je protivnik sv. Tome, on nastoji naći dodirne točke između svoje nauke i tomizma. No usprkos svega toga, svoga stajališta Blondel u biti ne popravlja.

Osnovna misao njegova sistema bila je prije a i sada je, da u stvarnosti nema i ne može biti *prekida kontinuiteta* i da je za čovjeka, koji gladuje za stvarnošću, glavni problem prodrijeti izravnim putem do nje. U tu svrhu potrebno je nadići obična spoznajna sredstva i zasebnim načinom, putem akcije, doći k stvarnosti. Blondel naime usvaja poglede izvjesnih modernih filozofa, za koje pojmovi nisu nego *slika* stvari. Zato, usprkos izvjesnim njegovim rezervama, on i nadalje tvrdi da se razum ne može zadovoljiti napola šupljom hranom pojmova, ni približnih-predodžaba.[112] Pojmovi za nj — slično kao za Bergsona — znače samo »*komadiće fabricirane i momificirane stvarnosti,* oni nas drže zatvorene kao iza nebrušena stakla,[113] koje čovjeku priječi svaki pravi pogled. Poj-

---

[108] To je argumenat Zenona Elejskog, kojim se služi i Bergson proti konceptualnoj spoznaji, proti intelektualizmu, te klasičnoj definiciji istine. Cfr. L'Evolution Créatrice, pp. 336, 340.

[109] Cfr. B. S. o. g. p. 162.

[110] Publiciranoj u kolekciji La Nouvelle Journée, Paris, 1921.

[111] Dobro međutim primjećuje Maritain kad veli: »la doctrine qu'il nous propose est extrêmement falacieuse. En bref elle consiste à défendre et sauver l'intelligence, mais en affirmant qu'elle est incapable à elle seule d'atteindre son objet propre, et que, pour rejoindre l'être elle a nécessairement besoin de la volonté«. Réflexions, pp. 92, 93.

[112] Le Procès, p. 232. To je u nekom pogledu bilo već Descartesovo shvaćanje.

[113] Ibid., p. 238. Kakve su posljedice takva shvaćanja po racionalno i dogmatsko utvrđivanje istine, nije teško naslutiti. Cfr. o tome Garrigou-Lagrange, Le Sens Commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques, 3ème ed. revue et corrigée. Paris, 1922. V. također: Moderni filozof-branitelj kršćanstva, p. 120 sqq.

movna spoznaja sad, istina, nije — kao u pređašnjim piščevim djelima — bez svakog značenja; ona ima jednu privremenu funkciju, da nas naime otisne — samom svojom nedostatnošću — prema *realnoj* ili *stvarnoj* spoznaji. Ali između *pojmovne* i *stvarne* spoznaje nema uopće poredbe. Jer dok nam prva pokazuje mrtve oblike stvari, druga nas sjedinjuje sa stvarnošću i omogućuje nam živi dodir s njome.[114] A to i jest cilj za kojim ide imanentistička metoda.

No pitanje za nas sve, koliko vrijedi metoda koju Blondel zagovara. Iako pitanje metode nije za nas ni prvo ni glavno, opravdano je da se pitamo, postoji li doista način da mi, — zaobašavši vlastito ljudski način spoznavanja, diskurzivni naime rad[115] — dođemo u direktni dodir sa stvarnošću? Doći do toga, to je bio veliki san Bergsonove filozofije, no san koji je, usprkos svih autorovih napora ostao neostvaren.[116] Zar će možda Blondel biti bolje sreće, pa ga ipak ostvariti? On nam to obećaje i poziva se na samog sv. Tomu, koji da je već prije njega indicirao prve poteze rješenja.[117]

I, po sv. Tomi — tvrdi *Blondel* — postoji »*stvarna*« spoznaja, kojom mi bez poimanja i *rezoniranja, dolazimo* u izravni kontakt sa stvarnošću. To je spoznaja *per modum inclinationis,* to je tzv. *compassio sive connaturalitas,* spoznaja koja biva po nekoj simpatiji ili nekom naravnom podudaranju, po ljubavi, po nekom sporazumijevanju s bićem.[118] To je spoznaja u kojoj čovjek nije samo *agens* nego i *patiens*. To je ona idealna spoznaja mudraca-mistika, što je Toma spominje pozivajući se na Dionizija, po kome je »Hijerotej bio savršeno poučen u božanskim stvarima« jer ih

---

[114] Le Procès, pp. 236—237.

[115] Moderni filozof-branitelj kršćanstva, p. 85 sqq. Cfr. Maritain, La philosophie bergsonienne, 2ème édition. Paris, 1930, ch. III: L'Intuition et la Durée. p. 147 sqq. Razlika između Blondela i Bergsona očituje se samo u tom, što Bergson o t v o r e n o zabacuje razum i razumsku spoznaju, te je nadomjesta »s u p e r i o r n o m« intuitivnom spoznajom, dok Blondel zadržava tobože razumsku spoznaju — proglasuje se dapače njezinim braniteljem — ali zabacuje njezinu bitnu karakteristiku, diskurzivni naime rad, i nadomješta je »d i r e k t n o m« spoznajom putem akcije, simpatije sa stvarnošću i ljubavlju prema njoj. No bitnih diferencija među njima nema. »Le langage de M. Bergson est de plus f r a n c h e nature. Il aurait pu, lui aussi, s'il avait voulu, appeler son intuition i n t e l l i g e n c e et se présenter comme défenseur de l'Intellect.« Les Réflexions, p. 93.

[117] Le Procès, p. 252.

[118] Ibid., pp. 293, 258, 259, 268. Sv. Toma doista na mnogo mjesta (v. g. Ia q. 1, a. 6, ad 3; IIa IIae, q. 45, a. 2), govori o toj vrsti spoznaje, ali u kom smislu, to ćemo tek vidjeti.

»nije samo učio, nego trpio«, »*non solum discens, sed et patiens divina*«.[119]

Parafrazirajući ovu posljednju misao Blondel tvrdi, da je ova spoznaja, — kojoj se dolazi ljubavlju i sjedinjenem i koja »ide za tim da ostvari vrhovnu želju svih naših sposobnosti i božanskog plana« — jedina prava ljudska spoznaja, ***jer u njoj čovjek prima originalni otisak svih bića, »non solum discens, sed et patiens divina humana et omnia«***.[120] On suponira da je ovakova interpretacija misli sv. Tome posve opravdana i da Toma u ovoj spoznaji gleda doista vrhunac razumske aktivnosti. A je li doista tako? Ne, odmah ćemo vidjeti, da je Blondelovo tumačenje posve krivo. Sv. Toma nije nikad tako stvar shvaćao.[120a]

Akvinac izričito isključuje strogo intelektualne faktore iz spoznaje koja biva ***per modum inclinationis***.[121] On se upravo stalno njome služi onda, kad hoće da objasni ***mističku*** spoznaju, »***kod koje je,*** kako veli Maritain, ***sam stvoreni razum potpuno nedostatan obzirom na svoj predmet***«.[122] On govori o toj spoznaji, kad se više ne radi o diskurzivnom radu, — i to je možda i zavelo Blondela —, ali daleko je od tog da bi joj ***obzirom na intelektualnost*** davao neko superiorno mjesto. Ona je uzvišena, jer joj je predmet uzvišen, ali u sebi ona je puna nejasnoće.[123] Sv. Toma je smatra realnom i emi-

---

[119] Ibid., p. 263. Citat se nalazi na više mjesta u Summi, v. medu ostalim IIa IIae, q. 45, a. 2.

[120] Le Procès, pp. 263, 269, 271.

[120a] Zanimljivo je, da Blondel sve tekstove sv. Tome nateže u svom smjeru i često puta daje im smisao upravo protivan od onoga, koji im je veliki učitelj zaista dao. Značajan je u tom pogledu njegov pokušaj interpretacije već citiranog teksta (v. B. S., 1936. p. 162.), uzetog iz De Veritate (XIV, art. 2) i na temelju koga bi Blondel htio dokazati preodredenost čovjekove naravi za nadnaravni život, jer da to traži »proportio ad finem«. Medutim sv. Toma kaže: »Oportet quod, ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quedam inchohatio ipsius fiat in eo ... **et haec est per fidem;** quae ea tenet ex infuso lumine quae naturaliter cognitionitionem excedunt.« Blondel bi htio da je narav od sebe proporcionirana nadnaravnom životu, dok Toma izričito veli da nije od sebe, nego da je takva »per fidem«. Slično se Blondel i na drugim mjestima služi Tominim citatima, pa otud najbolje vidimo koliko se u njegova tumačenja možemo pouzdati.

[121] Slijedeći Aristotela, sv. Toma stalno razlikuje sudove »per modum cognitionis« et »per modum inclinationis«. Cfr. Summa Th., Ia, q. 1, a. 6, ad 3č

[122] Réflexions, p. 89.

[123] O tome govore svi katolički mistici i učitelji duhovnog života. Cfr. v. g. Thoma a Vallgornera, Mystica Theologia Divi Thomae.

nentno realnom (mistik spoznavajući Boga ne upoznaje fantome, nego zbiljnost), ali po sebi, njezin predmet, nije spoznaja *svih* stvari nego spoznaja Boga.[124] Blondel kao da toga ne zapaža, te zbog svoje osnovne misli, da naime sigurnije omogući prijelaz od naravnog reda k nadnaravnome, *prenosi značajke mističke spoznaje na samu naravnu spoznaju.* Ali, zar je ovako taj prijelaz doista osiguran? Nije li upravo u tome opasnost, da se naravni i nadnaravni red nerazborito pomiješaju i tako samo rješenje problema još više komplicira i onemogući? Kako god bilo, sigurno je to, da u nauci sv. Tome Blondelovi pokušaji nemaju nikakva ozbiljnog oslonca.

A i bez obzira na sv. Tomu Blondel nije uspio dokazati opstanak onakve »realne« naravne spoznaje kakvu on zagovara. Spoznaje naime, koja bi, tako da reknemo, išla jednim neprekinutim pravcem od stvorenog svijeta do same biti Božije.

Što više njegova filozofska nastojanja oko prijelaza od naravnog reda nadnaravnom sliče vrlo na Bergsonov pokušaj da filozofsko umovanje produlji u mističko iskustvo.[124a] Sav njegov napor izgleda vrlo analogan onome, što ga je Bergson uložio oko tog da bi narav *ponadnaravio.*[125]

Malo drugim putem i načinom — ali s približno istim osnovnim pogledima kao Bergson — Blondel hoće da kršćanstvo učini privlačivim, simpatičnim, i imperativno gotovo nametljivim, »jer sama narav upućuje i sili čovjeka da prije ili kasnije pređe k nadnaravnom redu«.

Blondel se, istina, čuva Bergsonovih tvrdnja, »*da postoji samo jedna jedina stvarnost*«.[126] On bi htio biti suptilniji. On kaže da »nema diskontinuiteta u stvarnosti« i zato da je prijelaz od naravnih realnosti k božanskim u pravcu naravnih zahtjeva. On se — osobito u svom novijem djelu[126a] — voli više zadržavati na spoznajnom nego ontološkom terenu, na samoj metodi, koja treba da omogući pristup k nadnaravnom redu. On radije insistira na tom, kako je suvišno ostajati pri konceptualnoj spoznaji, kad jedina prava spoznaja, koja nas dovodi u kontakt sa *svakom* stvarnošću, to je realna spoznaja. Ali tko ne vidi, da sve to skupa suponira onu

---

Torino, 1927, ed. quinta, t. I, p. 417 sq. Chan. H. Hoornaert, La Montée du Carmel de S. Jean de la Croix, Bruges-Paris, 1928, t. I: La nuit obscure de l'esprit, p. 55 sqq. Od istog pisca: Vive Flamme, Vers III, p. 203 sqq.

[124] Ia IIae, q. 45, a3, ad 3.

[124a] Moderni filozof, p. 109.

[125] Ibid., p. 101 sqq.

[126] Ibid., p. 107.

[126a] Le Procès de l'Intelligence.

ontološku nauku, koju Bergson izričito zastupa,[127] nauku, *da između naravnog i nadnaravnog reda nema bitne diferencije?* Tä kad su uistinu naša naravna spoznaja sredstva sposobna da dosegnu božansku — kao i svaku drugu — stvarnost, onda je jasno, *da između naravnog i božankog reda stvari nema ontološke razlike.*[127a] Blondel toga dakako nije izričito ustvrdio, ali premise njegova umovanja dovoljno su naglašene da nas konkluzija — makar i prikrita — približi k panteizmu.

Stajalište Crkve prema imanentizmu

Crkva nije izravno osudila Blondelovih djela i on to voli naglašavati.[128] Ipak, kad čovjek čita neke pasuse enciklike »*Pascendi*« ne može se oteti dojmu, da postoji upravo frapantna analogija između nauke, koju je Crkva u njoj osudila i onoga što Blondel naučava.

Govorimo, kaže Pijo XI. o mnogim katoličkim laicima, a i svećenicima, koji bez ikakvih solidnih filozofskih i teoloških temelja postavljaju osnovice religiozne filozofije. Zagovaraju naime agnosticizam, koji naučava apsolutnu nesposobnost razuma obzirom na

[127] Premda Blondel ponekad protivno naglašava i premda bi htio izbjeći ontološkoj strani pitanja: Parler ici de nécessité (du surnaturel) »ce n'est point prendre ce mot en un sens ontologique, comme s'il s'agissait d'existence absolue ou de vérité dont le contraire impliquerait contradiction; c'est simpliment faire remarquer que nos pensées s'organisent inévitablement en un systeme lié«. La nécessité du surnaturel pourra donc se manifester à l'intelligence sans que rien s'en suive pour la réalité du surnaturel. La nécessité logique n'est qu'un anneau du déterminisme phénomenal; elle n'imlique pas la nécessité ontologique (L'Action, pp. 164—165). Samo ovako riješiti teškoću problema ne znači ništa drugo nego nijekati ontološki zamašaj ljudskog razuma. Cfr. DAFC, c. 605.

[127a] Sv. Toma, kao i drugi skolastici, insistira stalno na tom, da mora postojati proportio inter facultatem cognoscitivam et objectum cognitionis.

[128] Zanimljive su u tom pogledu neke stranice (95—103) već spominjanog djela F. Lefèvre-a, u kojima Blondel tvrdi, da nijedan Papa nije osudio njegove nauke, štoviše, da je Pijo X. rekao nadbiskupu Aixa, Mgru Bonnefoy-u, o Blondelu: »Je suis sûr de son orthodoxie; je vous charge de le lui dire«. Kad je ovo prvi put bilo objavljeno, kritičari su mu rekli, da navedene riječi treba nesumnjivo razumjeti u smislu njegove osobne, a ne naučne ortodoksnosti. Blondel to sad niječe i kaže: »Il s'agit bien, quoique certains aient pu dire, de l'enseignement et non pas seulement de la personne« (p. 102). Ali čime to dokazuje? Apsolutno ničim. On se poziva na to, što mu se Sv. Otac Pijo X. zahvalio preko kardinala Gasparria, kad mu je poslao

stvarni poredak i time isključuju sve klasične dokaze u teodiceji. Posebno se obaraju na skolastiku, proglašujući je smiješnom i zastarjelom. Religija, kao i sam *razum,* trebali bi biti nadomješteni *akcijom.* Mjesto, da se *božansku stvarnost traži izvan čovjeka,* nju se želi naći *imanentnu* u čovjeku, u njegovu životu. U čovjeku živi neutaživa želja za božanskim životom. Stoga u njemu jedinom treba ga istražiti. Sam unutarnji život, svojom prazninom postulira religiju i to ne kakvugod religiju, nego jedino pravu. Postoji po tom shvaćanju, u naravi čovjekovoj ne samo sposobnost i prikladnost za božanski život, nego pravi i *istinski zahtjev za njim.* Konsekventno, cio problem za apologetičara bio bi u tome, da *privede čovjeka neka prizna da u njemu postoji taj zahtjev i neka se potrudi* da iskustveno doživi nadnaravnost. A šta iz svega toga slijedi? Veliko pitanje: *ne vodi li imanentistička nauka k panteizmu?* Jer ili ta nauka razlikuje Boga od čovjeka ili ne. Ako razlikuje, čemu se razlikuje od katoličke nauke i čemu zabacuje vanjske objavljene elemente? A ako se ne razlikuje, onda sigurno imamo panteizam.[129]

Sličnost između Blondelova imanentizma i imanentizma od Crkve osuđena odveć je očita. Ako je Blondel u svojim posljednjim djelima pokušao korigirati svoj stav prema skolastici, vidjeli smo da ta korektura nema nikakva stvarna značenja. Pozivanje Blondela na sv. Tomu posve je bezvrijedno, dok se u svim bitnim točkama svoje nauke dijeli od njega.[129a] Neispravna je, to smo vidjeli njegova metoda, kojom misli ostvariti prijelaz od naravnog reda k nadnaravnom. A još je neispravnija filozofska nauka, koju metoda suponira i koja zabacuje jasno povučene granice između naravnog i nadnaravnog reda. A to je upravo ono, na što se osuđa Crkve najčešće obara, to je glavni predmet, koga pogađa enciklika »Pascendi«. Iza ovoga Blondel se može braniti, i tvrditi, da su mu vrhovni crkveni poglavice izrazili priznanje za jedan ili drugi rad, — koji uostalom s imanentizmom nemaju ništa zajedničkog, jer obrađuje posve druge teme,[130] — on ni u kojem slučaju ne može u

---

svoju knjigu o Léonu Ollé-Laprune-u i da mu je rekao: »Que vos étudiants s'inspirent de votre esprit!« Ne spada na ovaj članak da tumači riječi živućih crkvenih poglavara, ali po sebi je jasno, da one u duši onih, koji su ih izgovarali imadu svoju interpretaciju. Kakva je ona, to ne znamo, ali nam je dopušteno sigurno misliti, da one ni u kojem slučaju ne znače odobravanje onog dijela Blondelove nauke, koju su osudili toliki uvaženi katolički teolozi i filozofi.

[129] Enciklika »Pascendi Dominici gregis« od 7. IX. 1907. Glavniji pasusi nalaze se u DB., 2071 sqq. Ovdje su navedena samo ona mjesta, koja se izravno odnose na problem.

[129a] Za Tomu je tako pojmovna spoznaja bitna, jer je ona upravo vlastito ljudska spoznaja; za Blondela naprotiv ne znači gotovo ništa.

[130] Spominjano djelo o Ollé-Laprune-u.

crkvenim dokumentima naći odobrenja i priznanja da je pravilno riješio pitanje prijelaza od naravnog k nadnaravnom redu. On ga ne može naći, jer se njegovo shvaćanje protivi shvaćanju Crkve, kojoj ništa nije odvratnije nego identificiranje propadljive i ništave naravi čovjekove s božanski uzvišenom milošću.

Pokušaji modernog pseudo-misticizma

Pokušaj imanentizma da od naravnog ljudskog poretka pređe k božanskom nisu ostali ostali u granicama kršćanstva.

Slom moderne filozofije, do koga je ona došla slijedeći Descartesa i Kanta i koji se očitovao gotovo sveopćim dvoumljenjem o vrijednosti ljudske spoznaje, morao je odjeknuti kod filozofa nekršćana još jače nego kod onih koji su sačuvali svjetlo prave vjere. Skučene granice, što ih je ljudskome razumu nametao fenomenalizam i nominalizam obzirom na spoznaju, izazivale su neizbježivu reakciju sa strane ljudskoga duha. *Ali ta reakcija nije, nažalost.* došla kao jedna ispravna i valjana obnova filozofskog realizma;[131] ona se zadahnula dubokim anti-intelektualizmom i pošla smjerom konsciencijalizma i imanentizma[132] tražeći unutar čovjekove svijesti dodir sa zbiljnošću, a na granicama njezinim, *u potsvijesti,* kontakt sa samom božanskom stvarnošću.

Zdvojivši zapravo tako o sposobnosti ljudskog razuma da normalnim putem spozna istinu i Boga, moderni je čovjek drugim putevima pošao k njima. Mjesto da korak po korak ide prema Bogu, od vidljivih naime stvarnosti k nevidljivima i od nevidljivih k zbiljskom nadnaravnom životu, on se smjesta uputio k visokom božanskom životu. Bez ikakve prave slutnje da bi božanski život bio nešto silno uzvišena i tako rekavši Bogu specifična, on je pošao od pretpostavke da se taj život nalazi na krajnim granicama našeg vlastitog bića u potsvijesti ili u tzv. *»transmarginalnoj« svijesti.*

Svaki istinski religiozni život, ustvrdio je *William James*[133] sjedinjuje nas s nekim višim, *nadnaravnim bićem,* koga mi na rubu svoje svijesti mistički i iskustveno doživljujemo. Mi doduše ne doživljujemo neposrednim iskustvom šta je to biće u sebi, nego ga samo doživljujemo ukoliko je s nama sjedinjeno. Ali to sjedinjenje

---

[131] Najsustavniji prikaz i obrana filozofskog (kritičkog) realizma kod nas je bez dvojbe djelo g. Zimmermanna, Filozofija i Religija (Zagreb, 1936), koja svojom opsežnošću kao i svojom kritikom protivničkih mišljenja znači jedan upravo monumentalni doprinos filozofskoj obnovi našeg vremena.

[132] Cfr. ibid., pp. 105, 138, 312, 430.

[133] Tu tezu on razvija u mnogim svojim djelima i spisima, a naročito u The varieties of religious experience, London 1904. V. također: Principles of psychologie, London, 1902.

nije ništa drugo, nego potsvijesno nastavljanje našeg vlastitog svijesnog psihičkog života, koji *produljujući našu bit sjedinjuje nas s mističkim ili nadnaravnim svijetom.* Drugim riječima: prijelaz od naravnog reda k nadnaravnom ostvaruje se, prema Jamesu, na rubu svijesti, tamo gdje svijesno stanje prelazi u potsvijesno.

Da taj prijelaz traži kakvu vanjsku pomoć, milost, koju Bog dobrostivo pruža, o tom kod Jamesa nema govora. Stvar se zbiva čisto psihološkim načinom. U potvrdu svoga mišljenja James citira mnogo različitih primjera, koji imaju da nam pokažu značajke tih »mističkih« doživljaja. Odmah vidimo da se neki od njih zbivaju na čisto naravnom području, ali James ih ni po čemu ne razlikuje od ostalih, koji su tobože autentično nadnaravni.

Neki Jamesov prijatelj često je imao osjećaj »intenzivne nadosjetne prisutnosti«. To nije bila jednostavna svijest, da je nešto prisutno, nego jako opažanje nekog neizrecivog dobra Nije to bilo neodređeno zapažanje nekog »*drugog*«, . . . nego sigurna spoznaja nutarnje prisutnosti neke vrste moćne osobe; i kad bi te prisutnosti nestalo, ostalo bi sjećanje na nju kao sjećanje na neku zapaženu stvarnost«.[133a]

Neki drugi, J. A. Symonds, pripovijeda kako se kod njega taj prijelaz »od naravnog reda stvari k nadnaravnom« zbiva i u čemu je on. »On stoji u postepenom ali brzom nestajanju prostora, vremena, osjećaja, onih mnogih iskustvenih elemenata, koji kao da karakteriziraju ono što volimo zvati svoj Ja«. Kako ovi uvjeti obične svijesti iščezavaju, tako se pojačava osjećaj neke subjacentne i bitne svijesti. Na koncu nije ostalo drugo do neki čisti, apsolutni, apstraktni Ja«.[134]

Ovaj prijelaz nije dapače — po shvaćanju Jamesa — uvjetovan nikakvom naročitom religioznošću ili praktičnim religioznim životom. Slijedeći primjer, to bi jasno imao da pokaže. »Između svoje 20. i 30. godine, izjavljuje jedan učenjak, postao sam postepeno agnostik i bezbožac; ipak ne mogu reći da sam ikad izgubio onu *neodređenu svijest,* koju je tako dobro opisao H. Spencer, o nekoj apsolutnoj Stvarnosti, koja se prostire iza pojava. Za me ta Stvarnost nije bila čista Nepoznanica Spencerova; premda sam napustio svoje djetinjske molitve određenom Bogu, i premda nisam nikad uputio formalne molitve ovome »nečem«, nedavno moje iskustvo pokazuje mi da sam *s njime* bio u odnošaju koji je praktično ekvivalentan molitvi. Kad sam bio nemiran . . . ili deprimiran . . . oslonio bi se, da se okrijepim, na ovaj čudni odnošaj, »s nekim«, koji je na samoj bazi kosmosa... *On* je bio uza me — ili ja sam bio uza *nj,* kako hoćete — i uvijek me je *on* krijepio, i čini mi se da sam crpio neizmjernu snagu u osjećaju njegove prisutnosti...

[133a] W. James, The varieties, p. 385.

[134] Ibid., pp. 64, 65.

Sada, kad mi je oko 50 godina, izgubio sam posve sposobnost da dođem u odnošaj s *njime*, i moram priznati da je tako moj život lišen moćnog potpornja«.[135]

Kraj svih čudnih značajki ovog misticizma James i njegovi sumišljenici, smatraju ga prikladnim sredstvom za ostvarenje nadnaravnog života u čovjeku.

Kanadski psihijatar *R. M. Bucke*, — koga James citira u potvrdu vlastitog mišljenja — gleda u ovim i analognim doživljajima istinsko sredstvo da se dođe do jednog višeg, božanskog života. On tvrdi, da to potsvijesno doživljavanje nije tek jednostavna eksaltacija ili ekspanzija obične svijesti, nego naprotiv nešto sasvim nova. Ovo doživljavanje, kaže on, »*prati intelektualno rasvijetljenje, koje bi samo moglo izdići pojedinca na novi životni niveau* . . . s njime je spojeno neko stanje moralne eksaltacije, neopisiv osjećaj uzdignuća . . . *neka vrsta besmrtnosti, svijest vječnog života; ne samo uvjerenje, da će ga čovjek postići, nego da ga već ima*«.[136]

Kako se vidi ova shvaćanja pretpostavljaju da postoji neko je *naravno mističko iskustvo*, ili naravno iskustveno doživljavanje Boga... Ostavljajući za poslije proučavanje ovog problema, ne možemo a da već sad ne primijetimo, da slavan teolog Ivan od Sv. Tome i dobar dio drugih katoličkih teologa i filozofa drži da je takvo iskustvo apsolutno nemoguće te da zapravo nije ništa drugo nego *contradictio in terminis*.

Osim Jamesa i Bucke-a ovakvo shvaćanje zahvatilo je svu silu modernih religioznih psihologa, pa i čitave skupine ljudi našeg vremena. Lakoća, uistinu, kojom James i njegovi sumišljenici govore o problemima nadnaravnog života kao i njihove tvrdnje da pristup k božanskom životu nije ništa drugo nego razvitak i produljenje naše vlastite ličnosti, potakao je mnoge duhove da su, upravo vrtoglavom smionošću jurnuli u potragu za božanskim životom.

Nadnaravnost se počela otkrivati na sve strane: u svim religijama, i po svim, pa i najsumnjivijim, putevima duhovnog života.

Osim rijetkih iznimaka,[137] velika većina modernih filozofa, koji proučavaju religiozne probleme, ne pravi nikakve razlike između zaista nadnaravne religije i svih ostalih religioznih oblika.[138]

---

[135] Ibid.

[136] Prema djelu Dr. R. M. Bucke-a, Cosmic Consciousness, Philadelphia 1901. v. ibid. 398.

[137] Joannes a Sancto Thoma, Cursus Theol., t. II., disp. 8. a. 6; t. IV. disp. 17, a. 2 i 3. V. takoder: Maritain, Distiguer pour unir unir ou les Degrés du Savoir, Paris, 1932, p. 532 sqq.

[318] Dr. Joseph Pohle u svojoj studiji »Natur und Übernatur« (koja je publicirana kao dio opsežnog djela »Religion, Christentum, Kirche«, München, 1923 Fünfte neubearbeitete Auflage, zwei Bände)

Dosta je pročitati po nekoliko njihovih djela, pa da se vidi kako oni jednakim metodama i s istog stajališta proučavaju indijski jogizam i budizam, muslimansku mistiku kao i autentične mističke pojave kršćanstva.[138a] Po njihovom shvaćanju sve ove religiozne manifestacije nose u sebi više ili manje akcentuirane značajke nadnaravnog života. No s druge strane one nisu nego uzvišenije produljenje psihičkog života čovjekova,[139] koji, pravilno interpretiran, pokazuje, da se prijelaz od naravnog reda k nadnaravnom zbiva na terenu naravi. U najboljem slučaju moglo bi se reći, — da se poslužimo suvremenim izrazom[140] — da je novo više stanje duhovnog života *sublimacija* nižeg.

A šta tek da reknemo o onim sinkretističkim mističkim pokretima kao što su okultizam, teozofizam, antropomorfizam? Pokretima, koji iz najoprečnijih religioznih sistema uzimaju svoje ideje i koji zadahnuti istim anti-intelektualističkim duhom pretendiraju putem neke »*nutarnje intuicije*« i »*uzvišenog iskustva*« doći do dna života, koji je samo Bogu vlastit?[141] Ne upuštajući se na ovom

---

piše: »Der Religionsphilosoph O. Pfleiderer rechnet alle jene Religionen, die nicht gerade Steine oder Tiere anbeten, sondern etwas Übersinnliches verehren, kurzerhand zu den »übernatürlichen Religionen«, wie z. B. Brahmanismus und Parsismus. Und seinem Beispiel ist Ed. von Hartmann gefolgt...« Band I, p. 3 (379).

[138a] Zanimljivo je, ali još više čudno, da toj tendenciji podliježu i neki katolici, kao na pr. Joseph Maréchal S. I., u svom djelu Études sur la Psychologie des Mystiques (Bruges — Paris, 1924). Iako Maréchal naglasuje, da razlikuje kršćansku stvarnost od stvarnosti nekršćanskih mističkih religija, ipak sama metoda, koju je upotrijebio izazvala je žestoku kritiku njegova pokušaja sa strane katoličkih teologa i filozofa, tako da zbog toga, kako se čini, nije sve dosad došlo do publikacije drugog najavljenog sveska.

[139] V. o tome: B. Boutroux, La Psychologie du Mysticisme, Paris, 1922; P. Beck, Die Ekstase, Ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde, Bad-Sachsa, 1906; W. James, The varieties of religious experience, London, 1904; Ed. von Hartmann, Das Religiöse Bewußtsein der Menscheit im Stufengang seiner Entwicklung, Berlin, 1882; Dr. A. Gemelli, L'origine subcosciente dei fatti mistici, Firenze 1913; J. H. Leuba, Psychologie of Religious Mysticisme, London, 1925; Mgr. Farges, Les phénomènes mystiques distingués des leurs contrefaçons humaines et diaboliques, Paris, 1920; E. Lehmann, Mystik in Heidentum und Christentum.

[140] Tim se izrazom služi Freud i njegovi pristaše da — među ostalim — objasne pojavu viših religioznih oblika.

[141] Dr. Joseph Pohle notira ove pojave, te piše: »...der Engländer M. Stead... in seiner Zeitschrift »Borderland« (bucht ohne weiteres) als übernatürliche Erscheinungen Geisterspuck, Gespenstergeschichten, Hypno-

mjestu u podrobniju kritiku njihovu,[141a] možemo ipak sa sigurnošću reći da su vrlo daleko od nauke Katoličke Crkve i da su njihove šanse da ispravno riješe problem prijelaza od naravnog reda k nadnaravnom jednake ništici.

Što kažemo o ovim pokretima to još s većim pravom možemo reći o raznim pseudo-mističkim socijalnim i nacionalnim pokretima kao što su komunizam, nacional-socijalizam i njima analogni.[142] Neki od njih izričito se odvraćaju od jedino ispravnog kršćanskog nadnaravnog života i samo po nekoj antitezi, koju postulira njihovo umovanje, dolaze do tog, da sami traže neki drugi nadnaravni, mistički, božanski život. Tako je *Engels,* jedan od glavnih učitelja marksizma pisao: »*Mi hoćemo da svladamo ateizam*... Mi hoćemo da ga pobjedimo na taj način da čovjek opet zadobije ono, što je izgubio krivnjom religije... Mi hoćemo da uklonimo sve što se navješćuje kao vrhunaravno i nadljudsko. Mi ćemo na taj način dokinuti nepravdu, jer izvor svake nepravde, svake laži, nalazi se u pretencioznoj sklonosti ljudskog naravnog da postane nadnaravno. Evo razloga zbog koga smo mi navijestili rat religiji i svim religioznim koncepcijama«.[143] Štoviše, u istom djelu on smatra *apostaziju* kao jednu zasebnu formu božanskog nadahnuća.[144] Ali po zakonu o antitezama, koje vladaju Hegelovom filozofijom i na koju se oslanja marksizam, prezir pravog nadnaravnog života urodio je traženjem drugog, *traženjem pseudo-mističke stvarnosti na strminama materijalnih strana života i čiste animalnosti.*[145] Pod utjecajem ovoga shvaćanja nastala je i čitava jedna književnost romana i novela, koja hoće da u samim niskim erotskim užicima pronađe misticizam i božanstveno doživljavanje.[146]

Kakve su zbiljske mogućnosti ovih pokušaja i pokreta da pronađu i ostvare prijelaz k istinskom nadnaravnom životu izgleda

---

tismus, Okultismus, Spiritismus, usw. op. c. p. 3 (380). — Vrlo dobra kritika antropomorfizma izlazila je kroz nekoliko brojeva časopisa Stimmen der Zeit od g. 1918.

141a Diskusija ovog problema spada na problem naravnog i mističkog iskustva, o kome ćemo drugom zgodom govoriti.

142 V. literaturu u B. S. 1936. br. 2. p. 144. u bilješci 25.

143 F. Engels, Die Lage Englands. Aus dem litterarischen Nachlass t. I, pp 484, 485, citirano prema članku N. N. Alexeieva: Marksizam — religija? Vrhbosna, 1933, br. 10—11, p. 242, 243.

144 Vrhbosna, ibid., p. 245.

145 Ibid.

146 Ne spada u okvir ove studije ispitivati područje romana i novela pa se stoga ne zadržavamo na ovoj posljednjoj točci. Bilo bi ipak vrlo korisno i zanimljivo u jednom ili više dobro dokumentiranih članaka podvrći kritici duh današnje literature posebno obzirom na spominjane tendencije.

nam, iza svega što smo već prije spomenuli, gotovo suvišno i govoriti. Jedna *fundamentalna i kobna zabluda karakterizira sve njih, a to je latentna ili evidentna supozicija o bitnoj istovetnosti svega što postoji.* Svi naime pseudomisticizmi pretpostavljaju da nema formalne razlike između ljudskog i božanskog života i da je samo pitanje stupnja i načina važno po problem. Svi oni, drugim riječima suponiraju da je osnovno pitanje, pitanje metode i svi oni, konsekventno tome, *implicite ili eksplicite, niječu opstanak zasebnog nadnaravnog reda.* A upravo zbog tog gube svaku mogućnost da problemu prijelaza k nadnaravnom redu nađu ikakvo riješenje.

NADNARAVNI RED

Problem pred ljudskim razumom

Temeljno pitanje u problemu odnošaja naravnog i nadnaravnog reda nije pitanje sredstava kojima će se ostvariti prijelaz od jednog reda k drugome, kako je držala stara grčka filozofija, ni pitanje metode kako je mislio imanentizam u svojim raznim oblicima. Temeljno pitanje, i koje treba riješiti prije svih ostalih, to je pitanje *ontološke stvarnosti.* Prije ispitivanja načina, kojim bi mogao da se ostvari prijelaz od jednog reda k drugome, postavlja se pitanje stvarnosti. Kako god smo nastojali odrediti u čem je stvarnost naravnog reda,[147] tako sad treba da vidimo *šta je nadnaravni red u sebi, u svom vlastitom biću, u svojoj naravi?*[148] Aprioristično pretpostaviti da je to pitanje riješeno već samim određivanjem ontološke stvarnosti naravnog reda zato što »u stvarnosti nema diskontinuiteta«, to znači usvojiti osuđenu *Rosminijevu* propoziciju: »*Ordo supernaturalis constituitur manifestatione esse in plenitudine suae formae realis*«.[149]

Tko dakle neće da zapadne u panteizam ili njemu blize nauke, i tko god želi da mu problem odnošaja naravnog i nadnaravnog reda postane što moguće jasniji, mora prije svega ispitati, što je nadnaravni red u svojoj biti. Da nekakav nadnaravni red postoji, da postoji zaseban božanski život, to koncedira i to naglašuje dapače sam imanentizam. Pogreška je međutim imanentizma što izbjegavajući da povuče čvrste granice između naravnog i nadnaravnog reda, čini čovjeka na neki način naravno sposobnim za božanski život. A ipak već sam razum upozorava nas na superiornost, na posvemašnju transcendentnost božanskog života.

Već je *Aristotel* učio, da je Bog biće od svijeta odijeljeno, te da je Božji život nešto zasebno i nada sve uzvišeno. Kažemo, veli

---

147 B. S. p. c.

148 Kako smo već spomenuli i sama je nadnarav neka narav.

149 DB. 1926.

on, za Boga, da je živo biće, vječno najbolje, da je u Bogu život uvijek neprekidan i vječan, jer to je upravo Bog. Život različit od života stvorova i nada sve lijep. Život savršeno aktivan, ali život bez gibanja, jer gibanje označuje nesavršenost.[150] Ali život, uza sve to, prekriven za nas velom tajne i nama nepristupačan. *Sv. Toma* potvrđuje i objašnjava Aristotelovo mišljenje kad kaže, da ljudski razum može sa svom očitošću spoznati, da ono, što je Bogu vlastito, što naime sačinjava njegov božanski život, a prema tome i nadnaravni red nadilazi potpuno njegove sposobnosti.[151] *Cajetanus* opet komentirajući Tomu piše: Božanska stvarnost nadilazi biće i njegove diferencije, te je stoga izvan dohvata svega stvorenoga.[152] Slično i slavni suvremeni teolog *Garrigou-Lagrange* na koncu svoje dubokoumne studije »*De eminentia deitatis*« zaključuje: »*Samim razumom možemo dokazati da postoji u Bogu zaseban red istine i nadnaravnog života, te da božanstvo ili nutarnji život Božji nadilazi predmet i sile bilo koga stvorena ili ostvariva uma.*[153]

Mi smo dakle, s jedne strane, sposobni, da svojim razumom dokažemo opstanak nadnaravnog reda i da između njega i naravnog reda povučemo neke granice, da barem u glavnim konturama označimo međe na kojima se oni dijele. Ali mi smo s druge strane potpuno nesposobni, da samim svojim razumom odredimo, u čemu je bit nadnaravi i kakve su njezine značajke. Ako je Aristotel kušao prodrijeti u tajne božanskog života, te se čak svojim *izrazom* približio divnim riječima svetog Ivana »*in ipso vita erat*«, on je daleko od tog, da bi i u najmanjoj mjeri bio naslutio, šta je taj život u sebi i kako je moguće da mi smrtnici postanemo dionici tog istog života. Taj život sakriven je pogledu našeg duha — to je tajnoviti život triju božanskih osoba — i ako hoćemo da ga upoznamo, moramo se obratiti Onome, kome je jedino poznat, Bogu, koji nam je doista o njemu govorio putem svetog Pisma, kršćanske tradicije i crkvenog učiteljstva. Šta nam dakle kaže kršćanstvo i njegovi pozvani tumači o naravi božanskog života: kakav je on u svome početku i kako mi postajemo njegovim dionicima.[154]

---

[150] Met. 12, 6, 1071b sq. V. o tome i nekoliko veoma lijepih stranica u knjizi O. Šanca, Stvoritelj svijeta. Sarajevo, 1935, p. 24 sq.

[151] C. G. lib. I, c. III, Ia, q. 12, a. 4.

[152] Com. in I am, q. 39. a. 1. 1. no. VII.: »Res divina est prior ente et omnibus differentiis ejus: est enim super ens et super unum« etc.

[153] Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae, Anno 1935. Nova Series, Vol. II. Taurini — Romae, 1936, pp. 162—175, 168.

[154] Više puta i kod uglednih teologa nailazimo na običaj, da problem odnošaja naravnog i nadnaravnog reda tretiraju i definiraju počevši od samih zahtjeva, kao da bi zahtjevi bili ontološki prva stvarnost jednog

Na izvoru božanskog života

Ne radi se sad toliko o tom, da poduzmemo proučavanje tajne presvetog Trojstva sama u sebi, koliko da promotrimo život božanskih osoba kao vrhovni uzrok nadnaravnog života čovjekova.[155]

Iznad svega, kao bitna nadnaravnost, i kao početak sveg nadnaravnog života postoji »*jedna vrhovna stvarnost, koju je nemoguće shvatiti i izreći* (ljudskim riječima), *koja je doista Otac i Sin i Duh Sveti.*[156] U jednom božanstvu, jednoj božanskoj naravi postoji

odnosno drugog reda. Tako dr. J. Pohle u već spominjanoj studiji Natur u. Übernatur (p. 5, (381) definira narav i nadnarav počevši od karakteristika, koje su izražene zahtjevima, a ne fundamentalnom stvarnošću dvaju redova. On piše: »Natur und natürlich (ist) alles das, worauf die Geschöpfe auf Grund des blossen Schöpfungstitel einen Rechtsanspruch haben.« Štoviše, on kaže, da je u tome bit naravi i da, prema tome, i bit nadnaravi stoji u nečemu, što naravi ne pripada: »Wenn das Wesen der Natur, wie wir gesehen haben, im Begriffe des Geschuldetseins sich ausspricht, kann die Übernatur nur im kontraren Gegensatz des »Ungeschuldetseins« oder des Gnädigen... gesucht werden.« Ove i ovakve definicije, premda označuju najbliža consectaria pa i vlastitosti jednog odnosno drugog reda, ne silaze do dna stvari, i nisu dovoljne. Narav i nadnarav mogu biti i jesu relativni pojmovi, čija su konačna obilježja uvjetovana njihovim međusobnim vezama, ali *prije svih relativnih oznaka, što ih mogu poprimiti, one označuju* neku stvarnost u sebi, neko biće, koje je takvo bez obzira i na što drugo. I stoga je upravo svakako potrebno, da proučavanje dvaju redova počinje sa samom ontološkom stvarnošću.

[155] Glavnija djela kojima smo se služili pri obrađivanju ovog i slijedećeg dijela radnje — osim izvora sv. Pisma i tradicije — navodimo odmah, da ih u toku studije ne moramo svaki put potpuno označavati. To su: Joseph Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit 3 Bände, Münster, 1872, naročito svezak II. Po mišljenju velikih teologa ovo djelo spada među najdublje pisana djela druge polovice XIX. stoljeća. Jules Lebreton, Histoire du Dogme de la Trinité, T. I. 1927, t. II. 1928. Dr. M. Jos. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg im Breisgau. 1878, naročito II. sv. Zatim od istog pisca već spominjano djelo: Natur und Gnade, München, 1935, te Die Mysterien des Christentums, zweite Auflage, Freiburg im Br. 1898; v. naročito § 25 Die Trinität, die Wurzel der Gnadenordnung. 130. D. J. Cardinal Mercier, La Vie Intérieure, Louvain 1927, napose u tom djelu poglavlje L'Ordre surnaturel, pp. 343—443. Ch. De Smedt, S. I., Notre Vie Surnaturelle, 2 tomes, 1929. Bruxelles, A. Gardeil, La Vrai Vie Chrétienne, Paris, 1935. D. Columba Marmion, Le Christ Vie de l'Ame. Paris 1926, Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche. München, Band I. Dr. A. Rademacher, Gnade und Natur, Innere Harmonie im Weltlauf und Menschheitsleben. 2., vermehrte Auflage, M. Gladbach 1914. Reginald

neizrecivo bogat i savršen život triju osoba. Život, koga spominju svi evanđelisti, ali koji je istaknut upravo kao središnja ideja u knjigama sv. Ivana. Što bijaše iz početka — piše on u svojoj prvoj poslanici — što čusmo, što vidjesmo očima svojim, što razmotrismo i ruke naše opipaše o Riječi Života — jer Život se javio — i vidjesmo i svjedočimo i javljamo vam Život vječni, koji bijaše kod Oca, i javi se nama.[157] Taj vječni Život javio se ljudima onda, kad je druga božanska osoba uzela ljudsko tijelo, kad je Riječ Božja sišla među nas. Jer *u njoj je bio život.*[158] *Kao što* naime *Otac ima život u sebi, tako dade i Sinu da ima život u sebi.*[159] Taj život — piše Lebreton interpretirajući ove tekstove — nije bio u njemu kao nešto prolazna, kao kadav dar iz vana primljen, kao kod ljudi, nego je bio u njemu kao u Bogu, potpunim i naravnim posjedovanjem; on je bio u njemu kao u svom izvoru, jer otud se trebao razliti na ljude.[160]

Zajednički dakle život Oca i Sina to je sama njihova božanska narav. Jer sve što ima Otac ima i Sin.[161] »Ja sam u Ocu, i Otac je u meni« veli Isus[162] i recipročno: »Otac je u meni i . . . ja sam u njemu«.[163] To je narav zajednička također i Duhu Svetom, Duhu Istine, koji od Oca proizlazi,[164] i koji će biti poslan u ime Sina[165]

Garrigou-Lagrange, Le sens du mystere et le clair-obscure intellectuel, Nature et surnaturel, Paris 1924. Od istog: Dieu, son existence et sa nature. Od starijih važnijih djela, naročito sv. Tomu i Joan. Martinez de Ripalda, koji je napisao opsežno djelo »De ente supernaturali«, Parisiis-Romae, 1870. vol. 4. Franciscus Suarez, Tractatus de gratia Dei, libri XII u cjelokupnom izdanju njegovih djela, Parisiis, 1857. Dr. F. Barac, O modernoj katoličkoj apologetici. Požega 1907. Gardeil, La structure de l'âme et l'expérience mystique, 2 vol. Paris 1927.

[156] Conc. Lateranense IV, 1215 (Oecumenicum XII). De errore Abbatis Joachim, DB. 432.

[157] I Iv. I, 1—3.

[158] Iv. I, 4. Malo je koji stavak evanđelja bio toliko diskutiran i kritiziran kao ovaj. Ne zalazeći u egzegetsku stranu stvari, koju prepuštamo drugima, držimo da je opravdan smisao u kome ovdje spom. riječi tumačimo. V. o tome temeljitu diskusiju kod J. Lebretona, op. c., t. I, p. 632, note I.

[159] Iv. V, 26.

[160] Op. c., t. I, pp. 500, 501.

[161] Iv. XVI, 15, XII, 10.

[162] Iv. XIV, 10.

[163] Iv. X, 37, 38.

[164] Iv. XV, 26.

[165] Iv. XV, 25, 26.

i koji će od njegova uzeti.[166] Tako je život Očev izvor života drugih dviju božanskih osoba a ujedno i praizvor našeg vlastitog nadnaravnog života.

Što uči sv. Ivan to uče i sveti Oci. Da ne citiramo u beskrajnost evo samo nekoliko markantnijih tekstova. Kao što Bog (Otac) živi, piše Klement rimski, tako živi i Gospodin Isus Krist i Duh Sveti.[167] Jedan (je) Bog, kaže sv. Grgur Čudotvorac, Otac žive Riječi. Jedan Gospodin. Bog od Boga, lik i slika božanstva djelotvorna riječ, . . . Pravi Sin pravog Boga. I jedan Duh Sveti, koji svoju narav ima od Boga, slika Sinova, život uzrok živih.[168] Vjeruj u Sina Božijeg Gospodina našeg Isusa Krista, Boga rođena od Boga, život rođen od života.[169] To je dakle život neizrecivo uzvišen,[169a] život bitno aktivan: život koji je ljubav u najvišem značenju riječi, i koji se širi od Oca preko Sina Duhu Svetom vraćajući se opet i rekapitalirajući u Ocu, život koga su grčki Oci nazivali jednom riječju περιχώρησις.[170]

Da je taj život naravno nepristupačan čovjeku i svakom drugom stvorenju po sebi je jasno. Tä to je život same naravi Božije, koja je definiciji samo njemu vlastita, zato jer se identificira s njegovom biti.[170a] Ako je Sin dionik naravi Očeve, jer ga je Otac od sve vječnosti rodio, čovjek, — ni iz šta stvoren, — ne može po sebi imati dijela na toj naravi, jer po sebi on nema niti može imati druge naravi osim one, koja pripada njegovom biću. Što više, po svojim naravnim silama, čovjek je nesposoban da samo upozna tu narav. Nitko ne zna tko je Sin do Oca, ni tko je Otac do Sina, i kome Sin hoće da objavi.[171] Ali što stvorenju nije bilo moguće to je Bog milostivo odlučio da učini.

---

[166] Iv. XVI, 14.

[167] Epistula ad Cor. I, 58, 2. EP. 28.

[168] Expositio fidei MG 10, 984.

[169] Catecheses, 4, 7, MG 33, 461.

[169a] Sv. Toma kaže: »Illud... cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae; tale autem est Deus: unde in Deo maxime est vita.« Ia, q. 18, a. 3.

[170] U III. stoljeću upotrebljava taj izraz Dionizije Rimski. V. o tome Lebreton, op. c. t. II, p. 589. Latinski ga Oci češće prevode s »circumsessio« mjesto »circuminsessio«. Mercier à propos toga primjećuje: »La première image suggère l'idée de marche (incedere), de mouvement; la seconde l'idée de residence (sedere), de repos d'éternelle stabilité.« Op. c., p. 350.

[170a] Ia, 18, a. 4: »omnia in ipso sunt ipsa vita divina«.

[171] Lk, X, 22; Mt, XI, 27.

Prvi dar božanskog života čovjeku

Bog, bitna ljubav[172] nije morao nužno *sebe* dati stvorenjima. Stvorivši svemir ne iz sebe, nego jednostavno ni iz šta, on ga je mogao čitavoga prepustiti njegovoj naravi i njegovim naravnim silama. Ali Bog je tako ljubio svijet, da mu je dao svog jedinog Sina.[173] Divnim riječima opisuje Sv. Ivan Damaščanin taj dolazak druge božanske osobe medu ljude.

Ne ostavljajući krila Očeva, Riječ je postala tijelom u krilu Blažene Djevice. Osoba Riječi, koja je prije bila jednostavna, postala je sastavljena: sastavljena od dvije savršene naravi, božanske i čovječanske. Ona nosi tako karakteristična svojstva sina po kome se razlikuje od Oca i Duha Svetoga i karakteristična svojstva ljudskog tijela, koja je razlikuju od njegove majke i ostalih ljudi: Ona posjeduje ono što kao vlastito pripada božanskoj naravi, pa je tako jedno s Ocem i Duhom, i ono, što je vlastito čovječjoj naravi, i tako je krvnim vezama vezana uz svoju Majku i uz nas. Ona se, osim toga, razlikuje, s jedne strane, od Oca i od Sina, a s druge strane od svoje Majke i od nas time, što je jedino Ona istodobno i Bog i čovjek.[174]

Ono dakle, za čime je već neodredeno i nejasno čeznula stara filozofija čovječanstva, i što je ona tek iz daleka naslućivala, to se ostvarilo: *čovjek je postao božanskim bićem. Isus je,* kaže sv. Toma iza Ivana Damaščanina, *počovječen Bog, a Krist je pobožanstvenjen čovjek.*[175] To je doduše tek jedan čovjek, ali ipak: pravi, potpuni čovjek postao je božanskim Bićem.[176] U čovjeku, koji ima sve značajke stvorene i ograničene naravi ljudske, očitovao se život nestvorene i neizmjerne naravi Božje.

Ipak taj Božji dar čovječanstvu jedini je svoje vrste. *Milost sjedinjenja* kaže sv. Toma nije stvoreni dar Božji, to e sámo osobno Biće božanske Riječi.[177] Štoviše ta milost, tako velika i znamenita nije po sebi određena za djelovanje prema vani, nego samo za osobno bivovanje.[178] Po sebi, prema tome, sama činjenica da je u

---

[172] »Trinitas, id est amans, et quod amatur, et amor«. S. Augustinus. De Trinitate. 1. XV, c. 6.

[173] Iv. III, 16.

[174] S. Joannes Damascenus, De fide orthodoxa, 1 III, c. 7. De una Dei Verbi composita persona. MG, 94.

[175] »Jesus significat Deum humanatum, Christus vero hominem deificatum« S. Thomas, Opusc. de Humanitate Jesu Christi, op. 53.

[176] Ibid.

[177] »Gratia unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi« IIIa, a. q. 7.

[178] IIIa, a. 8, q. 5, ad 3. »Gratia unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale«.

Kristu bio pobožanstvenjen čovjek nije nužno značila, da će i ostalim ljudima biti moguće primiti božanski život. Komuniciran po osobi Riječi i s njom samom, jednom čovjeku dan, božanski život nije nužno preodređen za sve ljude. Strogo uzevši stvar, Bog se mogao ograničiti na to da dadne ljudima jednog jedinog čovjeka, koji će u sebi istodobno imati sve značajke božanske i sve značajke ljudske naravi.

Ali dobrota Božja u svojoj blagonaklonosti prema ljudima išla je mnogo dalje. Pružajući uistinu čovječanstvu neizrecivu milost po svom osobnom sjedinjenju s jednom naravi čovječjom, Sin je Božji osim toga donio sa sobom u svom Bogočovještvu svima ljudima milost pobožanstvenja, ili — kako su je teolozi kasnije nazvali — milost »posvetnu«. Taj Sin, kako lijepo kaže D. Columbo Marmion, koji je po naravi jedini Sin vječnog Oca: *unigenitus Dei Filius,* pojavljuje se na zemlji samo zato da postane prvorođenac svih onih, koji ga budu primili: *primogenitus in multis fratribus.*[179] Jedini rođen od Oca u vječnom sjaju, jedini Sin po pravu, on je postao glava mnoge braće, kojima će on udijeliti milost božanskog života.[180] Sin Božji dakle već utjelovljujući se nosi sobom milost, kojom će pobožanstveniti one koji ga budu primili. Prolog Ivanova evanđelja u tome je posve jasan: »I Riječ je tijelom postala, i prebivala među nama, i vidjesmo slavu njegovu kao (slavu) jedinorođenoga od Oca, *puna milosti i istine*«. »I od punoće njegove svi mi primismo«[181] i svima koji ga primiše »dade vlast da budu djeca Božija«.[182]

»Divinae consortes naturae«

Nepojmljiva dobrota i neshvatljiva tajna: Otac jedinorođenog Sina učinit će da i ljudi — prah i ništavilo — postanu djeca njegova, dionici iste one naravi,[183] koju on dijeli sa Sinom i Duhom Svetim! Da postanu dionici istog božanskog ž»ivota, kojim Sin živi od sve vječnosti! A ipak je očito, da je raison d'être čitave objave, naročito objave novoga zavjeta to, da čovjek postane božanskim bićem. *Ideo Deus factus est homo, ut homo fieret Deus.* »*Kojegod vodi Duh Božji, veli sv. Pavao, oni su sinovi Božji. Jer niste primili duha ropstva, opet da se bojite, nego ste primili Duha posinjenja, u kojem vapijemo Aba, Oče. Sam Duh svjedoči s našim duhom, da smo djeca Božja. A ako smo djeca i baštinici smo, baštinici naime*

---

[179] Rom., VIII. 16.

[180] D. Columba Marmion, op. c. pp. 7, 8.

[181] Iv. XIV, 14, 16.

[182] Iv. I, 12.

Božji, a subaštinici Kristovi«.[184] A sv. Ivan: *Vidite, kakvu nam je ljubav dao otac, da se djeca Božja zovemo i jesmo.*[184a]

Bog »koji sve oživljuje«[185] koji je »autor života«[186] »koji jedini ima neumrlost i prebiva u svijetlu, kome se ne može pristupiti«[186a] postaje *najedamput život čovjeka i svijetlo ljudima.* Život uistinu, kaže sv. Ivan u svom prologu, bijaše svijetlo ljudima i svijetlo svijetli u tami, svijetlo istinito, koje obasjava svakoga čovjeka.[187] To je misija života Isusova. Ja sam došao, kaže Isus sam, da ljudi imadu život i da ga imadu izobilje;[188] ja sam uskrsnuće i život,[189] ja sam put istina i život;[190] tkogod vjeruje u mene, dapače ako i umre živjet će, i nijedan koji živi i vjeruje u mene, neće umrijeti dovijeka.[189] Taj život obećaje Isus dati preko sebe, po svojim milostima, a nada sve *po svom euharistijskom tijelu.* »Sin Boga živoga«, kako ga je nazvao Petar u Cezareji Filipovoj[190] i »Duh koji oživljuje« po riječima Pavlovim, on je postao »početnik novog vrhunaravskog života za sve one, koji s njim kao glavom čine jedno tijelo«,[191] koji naime hraneći se euharistijom ostaju u njemu. »Zaista zaista vam kažem: Ako ne jedete tijela Sina čovječjeg i ne pijete krvi njegove, nemate života u sebi. Tko jede moje tijelo i pije krv moju, ima život vječni, . . . Tko jede tijelo moje i pije krv moju ostaje u meni i ja u njemu. Kao što je mene poslao živi Otac, i ja živim poradi Oca, i koji jede mene i on će živjeti poradi mene . . . živjeti će uvijek«.[192] Po ispravnom tumačenju ove riječi znače: »Kao što Spasitelj u jedinstvu s Ocem ima u sebi Božanski Život Očev, tako i mi u euharističkom jedinstvu združeni s Kristom živimo radi Krista i u Kristu, živimo njegovim božanskim životom.[193] Bog nam je dao život vječni i ovaj je život u Sinu njegovu. Zato tko ima Sina, ima život, tko nema Sina Božjega, nema života.[193a]

Pružajući ljudima svoj božanski život, Isus Krist im pruža ujedno i svoje nestvoreno svijetlo, jer božanski je život svijetlo ži-

---

[183] II Pet. I, 4: *ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοιναινοὶ φύσεως.*

[184a] I Iv. III, 1.

[185] I Tim., VI, 13, 16.

[186] Dj. Ap., III, 15.

[187] Iv., I, 4, 5, 9.

[188] Iv. X. 10: *ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν.* U kodeksu D ff 2 nema zadnjeg dijela: *καὶ περισσὸν ἔχωσιν.*

[189] Iv. XI, 25, 26.

[190] Mt. XVI, 16.

[191] Dr. F. Zagoda, Sveto Pismo Novog Zavjeta, Zagreb, 1935, bilješka uz v. 48. I Kor. XV, 48.

[192] Iv. VI, 54—58.

[193] Dr. F. Zagoda, op. c. p. 181, bilješka 24.

[193a] I Iv. V, 11, 12.

vota.[194] Svijetlo, bez sumnje, koje nema ništa materijalna, jer iako su apostoli kod preobraženja na gori našli, da je lice njegovo zasjalo kao sunce[195] ipak Ivan, koji je sam bio tamo, i koji se voli vraćati na istu poredbu[196] veli u svom završnom viđenju, da nebeskom Jeruzalemu ne treba ni sunca ni mjeseca, jer ga osvijetljuje slava Božija i jer je njegovo svijetlo Jaganjac.[197] Ova ideja svijetla, koja se identificira s božanskim životom, spada među eminentno bibličke ideje i bilo bi posve suvišno tražiti u njoj, kao što su neki htjeli, tragove istočnjačkog, aleksandrijskog ili gnostičkog utjecaja.[198] Oko te ideje koncentrirana je bit novog života u Bogu. Biti dijete Božije živeći božanskim životom, ili biti dijete svijetla, to je u sv. Pismu — osobito Novog Zavjeta — posve isto. Vi ste bili nekoć tama, piše sv. Pavao Efežanima, a sad ste svijetlo u Gospodinu, kao djeca svijetla živite.[199] A Solunjanima: vi ste svi sinovi svijetla i sinovi dana.[200] Pa i Krist sam traži da se vjeruje u njegovo svijetlo: vjerujte u svijetlo, da budete sinovi svijetla.[201]

Problem dakle pobožanstvenja u svetom Pismu svodi se na to, da čovjek bude dionikom istinskog svijetla, dionikom samog božanskog života te tako postane pravo dijete Božije.

Isto shvaćanje i jednaku nauku nalazimo i kod svetih Otaca.

Već sveti Ignacije smatra, da je Isus Krist »nerazdruživ život naš«[202] i u smrti dapače »pravi život«,[203] da je »naš život vječni«.[204] Ovo je oživljavajuće djelovanje Kristovo Ignaciju jedna od najdražih istina, i za nj, kao i za sv. Ivana i Pavla, ona je usko vezana uz nauku o presv. euharistiji. Češće puta sv. Ignacije spominje najprije Krista kao izvor božanskog života, ali on ne zaboravlja naglasiti, da nam sva dobra dolaze od Oca kao vrhovnog izvora.[205] Proti gnostičkom shvaćanju o sukcesivnoj degradaciji božanskog života, odlučno protestira *sv. Irenej* i naglašuje, da je presv. Trojstvo samo sebi dovoljno, ali da nam ono po krštenju, preko Riječi, daje božansko dobro: nov i neuništiv život.[206] Još više istu

---

194 Iv. VIII, 12.
195 Mt. XVII, 2.
196 Otkr. I, 16.
197 Ibid. XXI, 23.
198 Lebreton, op. c. t. I. p. 517 sq.
199 Ef. V, 8.
200 Sol. V, 5.
201 Iv. XII, 36.
202 Ad eph. 3, 2, F 1, 216, MG 5, 648:
203 Ibid., 7, 2, F 1, 218, MG 5, 649:
204 Ad Magn., 1, 2:
205 Cfr. Lebreton, op. c. t. II. pp. 287—289.
206 Adv. haer. passim.

misao ističe *Origen*. Ako uzmemo narav u običnom smislu, veli on, onda moramo reći da je nešto iznad naravi. A kada? Onda kad Bog uzdižući čovjeka iznad njegove naravi čini ga dionikom bolje i božanskije naravi.[207] Onda, kad se svete i neokaljane duše sa svom ljubavlju posvete Bogu, te čuvajući se od utjecaja demonskoga postaju dionici Božanstva, i božanskih darova.[208] Kad dignuvši oči duše od zemlje, prezru sve tvarno i prolazno, te razmišljajući samo o Bogu prime u se izlijev božanskog uma, prema riječima: ***Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.***[209] *Sv. Ćiril Jeruzalemski* tvrdi da riječi »*ovo je Sin moj ljubazni*« vrijede ne samo za Riječ Božju nego i za iskreno pobožna kršćanina. Razlika je samo u tome, što je on uvijek Sin po naravi, dok čovjek zaslužuje naziv sina zato, što je posinjen.[210] *Sv. Bazilije,* nastojeći da naglasi djelovanje svih triju božanskih osoba piše: Posvećuju i oživljuju i osvijetljuju jednako Otac i Sin i Duh Sveti. Od sve trojice potječe milost i život i promjena u neumrlost, a to sve zato, što su sve tri osobe apsolutno jednake po naravi, koju nama komuniciraju.[211] Naročito se lijepo o tom božanskom životu izražava sv. *Grgur Nyssenus*. Čovjek, kaže on, koji je pepeo, slama, isprazност udomaćuje se pri uzvišenoj naravi božanskoj. On nadilazi svoju narav, od smrtna postaje besmrtan od propadljiva nepropadljiv, od prolazna vječan, i konačno od čovjeka bog. Jer onaj, koji je bio dostojan da postane sin Božiji, primit će svakako u se Očevu čast i postat će baštitnik Očevih dobara! O darežljivosti bogata Gospoda![212] *Sv. Ivan Zlatousti* komentirajući Pavlovu poslanicu Rimljanima još više razrađuje ideju našeg pobožanstvenja. Obnovljeni smo i uskrsli smo, posvećeni i posinjeni, i opravdani, postali smo braća Jedinorođenog, te smo tako njegovi subaštinici i dio njegova tijela, sjedinjeni s njime kao tijelo s glavom. Sve ovo zato Pavao naziva obiljem milosti, pokazujući, da smo primili lijek, ne samo ravan rani, nego dapače zdravlje, ljepotu, čast, slavu i dostojanstvo koji daleko nadmašuju našu narav.[213]

---

[207] Contra Celsum, 5, 23, EP 528.

[208] *Περὶ ἀρχῶν* 3, 3, 3, MG 11, 316 C.

[209] De oratione, 9, 2, MG, 11, 444 C. Mora se ipak primijetiti, da Origenovi tekstovi na ovim mjestima, kao i na mnogim drugim, trpe od izvjesne nepreciznosti. Od tri teksta, koja ovdje navodimo najjasniji je onaj prvi (207).

[210] Catecheses, 3, 14, MG 33, 444.

[211] Epistulae, 189, 7, MG 32, 693.

[212] De beatitudinibus, 7, MG 44, 1280.

[213] In epist. ad Romanos homiliae, 10, 2, MG 60, 476.

[214] In Ioannem com., 1, 9 (1, 13), P 1, 133, MG 73, 153.

Neke je Oce, kao n. pr. *Sv. Augustina,* zbog preobilja tekstova nemoguće na ovom mjestu i citirati. Teško bi ipak mogli mimoići onoga, koji je najviše doprinio razvitku i preciziranju nauke o divinizaciji čovjeka, naime *sv. Ćirila Aleksandrijskog.* Između mnogih tekstova uzet ćemo zasad barem jedan, dva, koji očituju svu dubinu shvaćanja ovog svetog Oca. Postali dionici Božiji po Duhu, postali smo slični njemu, uzdigli se do slike našeg uzora, po kome sv. Pismo veli da smo bili stvoreni. Povrativši se tako staroj ljepoti naravi, obnovljeni smo po božanskoj naravi. Uzdižemo se dakle do nadnaravnog dostojanstva po Kristu.[214] Duh Sveti nam je darovao vjeru u Krista i zato smo postali dionici božanske naravi, i kaže se, da smo od Boga rođeni i stoga se bogovi nazivamo, te smo ne samo milošću do vrhovne slave uzdignuti, nego već imamo Boga koji u nama stanuje i boravi, prema riječi proroka: *stanovat ću u njima i među njima ću hodati.*[215] Jedinorođeni Sin Božiji, koji je po naravi Bog od Boga, postao je čovjekom, da uništi grijeh i nas učini sinovima Božijim, uzdignuvši nas u Duhu nad narav.[216] Napokon, Pseudo-Dionizije Areopagita uči također da sam Bog svojom božanskom moću deificira i stvara od nas božanstva.[217]

Mogli bi navesti još svu silu drugih tekstova, koji na jednak ili analogan način obrađuju istu nauku. No bilo bi to suvišno. Ovim što smo ih spomenuli, stvar je dovoljno utvrđena. Nedvojbeno iz njih sviju — iz onih iz svetog Pisma kao i ovih svetih Otaca — proizlazi, da je čovjek dobrotom i milošću Božijom postao sposoban da primi u se božansku narav kao izvor novog života; novi upravo život, po kome će on postati dionikom božanskog života; da se rodi na novi božanski život i tako bude poput Sina rođena od sve vječnosti pravo dijete Božije; da postane njegov brat po milosti, da ga jednom, kao i jedinorođeni Sin mogne gledati licem u lice, da bude prožet njegovim svijetlom i njegovom ljubavlju, upućen u njegove tajne, te da nekoć tijelo od tijela, — postane biće potpuno produhovljeno, sasvim božansko, prožeto do dna svoga neizrcivo divnom prisutnošću njegovom.

Ipak problem divinizacije naše naravi nije ovim definitivno riješen. Iskrsavaju nova pitanja, na koja moramo što točnije kušati odgovoriti, pitanja naime, kakva je narav našeg pobožanstvenjenja ili našeg posinjenja u Bogu, postajemo li mi zbilja kako kaže sv. Pismo i sveti Oci pravi Sinovi Božiji i ako da, u kom smislu; postajemo li mi doista jedno s Bogom, daje li on nama svoju bit i kako se napokon njegova prisutnost u nama po milosti ili njegovoj naravi razlikuje od opće prisutnosti njegove u svijetu. Tek kad na

---

[215] Ibid., P 1. 136, MG, 73, 153.

[216] Ibid., 9 (14, 20) P 2, 482, MG 74, 273.

[217] De divinis nominibus, MG 3, 893 A.

sva ova eminentno ontološka pitanja odgovorimo, moći ćemo preći na ispitivanje načina na koji dolazi do veze između naravnog i nadnaravnog reda.

Narav našeg pobožanstvenjenja

Bog nas je tako ljubio, da nas je učinio dionicima svoje naravi. Preporođeni, iznova rođeni, rođeni na nov život,[218] mi se sad zovemo i dapače jesmo djeca Božija[219] i jedno smo s njime postali[219a]. Tko se združi s Gospodinom, rekao je sv. Pavao, jedan je duh s njime[220] a Spasitelj sam moli Oca svoga neka čuva one koje mu je dao da s njime budu jedno, kao što je Otac jedno s njime.[221] Ali pitanje je kakva je narav ovog jedinstva, u kom smislu mi postajemo jedno s Bogom i sinovi njegovi. Potekli od Boga, bivamo li mi u panteističkom smislu rezorbirani u nj? Čovjek neupućen u autentičnu nauku kršćanstva, mogao bi možda to i pomisliti čitajući neke malo slobodnije mističke pisce, koji mnogo insistiraju na našem preobraženju u Boga.[222] U stvari takovom shvaćanju protivi se čitava krćšanska tradicija.[223] Sv. Ivan Damaščanin — da od mnogih samo jednog navedemo — jasno kaže: Što je najtajanstvenije: Bog je zato stvorio čovjeka, da on, približujući mu se bude pobožanstvenjen: no *pobožanstvenjen postajući dionikom božanskog svijetla, a ne preobraženjem u biće Božije.*[224] Mi postajemo jedno s Bogom a ne jedan te isti Bog, *unum et non unus,* kao što je Sin, po riječima Tertulijanovim jedno s Ocem, ali ne jedan, jedno po naravi, ali ne jedan kao osoba.[225] Mi učestvujući na naravi Bo-

---

[218] Iv. III, 3:

[219] I Iv. III, 1.

[219a] Iv. XVII, 11.

[220] I Kor. VI, 17.

[221] Iv. XVII, 24, 22.

[222] V. Richardus a S. Victore, De quator gradibus violentae caritatis, Tertius gradus: »... in hoc statu (humanus animus) exteriorum omnium oblitus penitus nesciat seipsum totusque transeat in Deum«. — U francuskom prijevodu (éd. de la Vie Spirit. Paris) prevodilac l'abbé Leclef nastoji da ovaj nezgodni smisao umanji, ali to nije nimalo u prilog razumijevanju stvari.

[223] Ovu točku naročito je dobro osvijetlio J. Kleutgen u svom djelu Die Theologie der Vorzeit, Band II, p. 112 sq. Filozofsku neosnovanost panteizma, kod nas je dokazao dr. Zimmerman u svom djelu *Filozofija i Religija*, p. 286 sq., zatim O. Šanc u Stvoritelju svijeta, p. 73 sq. Od stranih novijih autora najtemeljitije ga je izgleda pobio Garrigou-Lagrange, Dieu, passim.

[224] De fide orthodoxa, I 2, c 17.

[225] Adv. Praxean, 25, CV 47, ML 2, 188.

žijoj, zadržavamo svoju osobnost, kao što i božanske osobe zadržavaju svoje. I u tom nije glavno pitanje. Glavno pitanje je, kakva je razlika između njih i nas, kakva je naročito razlika između sinovstva Riječi i sinovstva po kome smo mi djeca Božija?

Mi se ne samo zovemo nego i jesmo djeca Božija. Prava djeca Božija. To nije nikakva metafora ni hiperbola, i dobro se moramo čuvati kaže Scheeben, da ovo beskrajno dobročinstvo Božje, ovo čudo njegove ljubavi ne umanjimo i premalo naglasimo.[226] Osobito da ga ne poistovetimo s onim odnošajem, što ga sva stvorenja naravno imadu s Bogom. Boga samo sv. Pismo naziva kadgod Ocem svih stvari, a napose živih i razumnih bića. Ukoliko sva bića potječu od Boga utoliko je On — u jednom dakako vrlo širokom značenju — Otac njihov. U njemu živimo, mičemo se i jesmo; rod smo dapače njegov, kako je učio poganski pjesnik.[227] U ovom smislu nazivali su Boga Ocem i poganski filozofi, osobito Platon i Aristotel. Ali to nije odnošaj o kome govorimo. Po naravi smo mi djeca Božija tek u slabom analoškom smislu. Što više, kako kaže Scheeben, odnošaj, što ga mi po naravi imamo s Bogom, tako malo zaslužuje lijepo i uzvišeno ime u punom značenju riječi, da bi ga jednostavno i apsolutno prije morali nazvati ropskim nego sinovskim odnošajem.[228] Kao djela Božija mi smo stvoreni samo zato da mu služimo i da ga štujemo. Po naravi, što je imamo kao stvorenja, kaže sv. Ćiril, mi smo ne djeca nego robovi i sluge Boga kao Stvoritelja svoga, u njegovoj velikoj kući, u ovom zemaljskom, tvarnom svijetu, koga je on sebi na slavu stvorio. Po naravi mi smo podložnici Boga, kao velikog kralja, koji vlada ovim svijetom, a ne djeca kraljeve kuće, koja s ocem vladaju. Kao takvi, mi smo daleko od Boga i stranci smo u kući. A to ne tek po grijehu — po njemu smo mi neprijatelji Božiji — nego upravo po samoj naravi svojoj.[229] Prema tome, ukoliko smo samo stvorenja, mi ni misliti ne možemo da bismo Boga mogli nazivati svojim pravim Ocem.

Svim odnošajima, što ih mi kao stvorovi možemo imati s Bogom, nedostaje ono, što je u odnošaju djeteta najviše i najznačajnije, a to je izvjesna jednakost između oca i sina. Dijete je u izvjesnom smislu jednako ocu. Ono dijeli najprije njegovo fizičko biće, a onda život, čast, bogatstvo. Sin je sličan ocu ne samo u općim potezima, nego upravo u onim potezima i oznakama, koji oca naročito obilježuju; on stoji s ocem u nutarnjoj i najpovjerlji-

---

[226] Natur und Gnade, pl. 29.
[227] Dj. Ap. XVII, 28.
[228] Op. c. pp. 134, 135.
[229] MG 74, 384; cfr. Scheeben, op. c., 135, 136.

vijoj vezi i najnježnijem prijateljstvu, ukratko »sin je sjedinjen s ocem po naravi, životu, posjedovanju i ljubavi.[230] A mi smo po milosti doista — u ovom pravom i dubokom smislu djeca Božija, — i u tom smislu treba uzeti riječi »*dionici božanske naravi*«.

Goudin, Ripalda, Billuart, a za njima Scheeben, Kleutgen i svi gotovo veliki teolozi novijeg vremena ovu istu misao naglašuju. Ne radi se, po njihovom shvaćanju, nikako o moralnoj zajednici između Boga i čovjeka, nego o stvarnoj, fizičkoj zajednici. *Goudin* piše: Riječi kojima nam Bog povjerava svoje darove ne smiju se uzimati u hiperboličnom smislu, kao da izrazuju više od onoga što je u njima označeno; što više čvrsto moramo vjerovati, da označene stvari nadilaze izraze. A ako milost ne bi bila pravo i fizičko učestvovanje na božijoj naravi, nego samo moralno, onda bi spomenute riječi, kojima se označuje dostojanstvo milosti, da po njoj naime postajemo dionici Božje naravi i sinovi Božji, bile hiperboličke i ne bi bile uzete u pravom vlastitom značenju nego u nevlastitom i umanjenom. Prema tome je jasno, da milost ne znači samo moralno učestvovanje na naravi Božijoj, nego pravo i stoga fizičko, i daleko iznad onog, što nam naši obični pojmovi mogu da o tome reknu.[231] Zato i naš sinovski odnošaj prema Bogu, ne označuje neku tek moralnu vezu, nego pravi odnošaj djeteta prema Ocu. Odnošaj dakako duhovne, ali posve stvarne naravi: Bog nas je po milosti rodio na doista božanski život i zbiljski svojom djecom učinio. I mi smo kao i Sin »jedno s njim« i »slika« njegova.

Naš zapravo sinovski odnošaj prema Bogu i nije drugo nego imitacija onog odnošaja što ga druga božanska osoba ima prema svom Ocu: »Jer koje naprijed pozna, one i preodredi, *da budu jednaki slici Sina njegova, da on bude prvorođen*i *među mnogom braćom*.[232] No ova sličnost i ova jednakost ne znače dakako — to

---

[230] Scheeben, op. c. pp, 130—138.

[231] De Gratia, diss. 4, a. 3, (citirano prema Scheeben, Dogmatik II, p. 279). Analogno stvar shvaća i Suarez. Dokazujući da milost mora biti »entitas absoluta« (a ne puka relacija duše s Bogom) po kojoj ćemo mi postati stvarno djeca Božija, on nastavlja: »Quomodo . . . erit realiter filius, qui non est realiter genitus, aut quomodo erit realiter genitus, qui naturam patris aliquo reali modo ab illo non accepit, vel participavit? Si ergo adoptio Dei per gratiam talis est ut ex illa resultet filiatio realis in homine, necessario fit per absolutam formam realiter inhaerentem homini, per quam divinam naturam participat, et ad quam talis relatio consequatur.« Tractatus de Gratia, lib. VII, c. II, 9.

[232] Rim. VIII, 31.

bi bilo apsurdno i misliti — i apsolutnu sličnost i apsolutnu jednakost. Ako smo djeca Božija nismo na isti način kao i njegov jedinorođeni Sin. Otac je od sve vječnosti rodio svoga Sina i to nužno i po n a r a v i, dok je nas učinio djecom svojom u vremenu i to milostivim p o s i n j e n j e m.[232a] Tako se mi, piše sv. Ćiril, uzdižemo po Kristu do nadnaravnog dostojanstva. Ne ćemo ipak biti sinovi kao on bez razlike, nego po milosti, kojom ga imitiramo: on je naravni Sin Očev, mi pak iz dobrote posinjeni, primajući kao milost riječi: *Ja rekoh: bogovi ste i sinovi Svevišnjeg svi ste.* Stvoreno i zavisno biće pozvano je na nadnaravni život jedino odredbom i voljom Očevom; Sin pak, Bog i Gospodin, nije odredbom Očevom, — i jer je jedino tako htio, — Bog i Sin, nego sjajući iz biti Očeve primio je po naravi njegovu bit.[232b] Svog vječnog Sina on je dakle oduvijek i nužno sobom imao, nas je pak primio, a d o p t i r a o kao sinove.[233]

Krivo bi ipak imali, kad bi ovo naše posinjenje posve izjednačivali s ljudskim posinjenjem. Kod ljudi posiniti znači uglavnom nekoga jednim moralnim ili juridičkim činom učiniti svojim. Zamijeniti, drugim riječima, rođenje jednim činom svoje volje i dati nekome pravo, da bude bliz ocu kao prava djeca, da bude ljubljen kao ona itd.[234] Ono, dakako, što je u ovom činu pozitivna, to se dešava i u činu kojim Bog nas posinjuje i još u neizrecivo potpunijem smislu. Primajući nas kao svoju djecu, Bog nas ne samo moralno privlači k sebi, ne samo daje nam nova prava, nego on nas na neki način nanovo rađa,[235] dajući nam novi život, po kome mi s t v a r n o postajemo sposobni imati prava sinova. U tome je te-

---

[232a] Jak. I, 17, 18. 232b In Jo. Com. 1, 9 (1, 12) P 1, 133. MG 73, 153.

[233] Scheeben (op. c. p. 138) kaže o upotrebi samog ovog izraza kod Otaca: »Die lateinischen Väter brauchen gewöhnlich den juristischen Ausdruck a d o p t i o, bei welcher die Hauptsache ist, dass der Adoptierte dem Adoptanten näher tritt und mit den natürlichen Kindern ein Anrecht auf seine Erbschaft erhält. Die griechischen Väter brauchen hier die Bezeichnung *υἱὸς θετός* oder *κατὰ θέσιν* oder *θέσει* d. h. gesetzt durch einen Beschluss des adoptierenden Vaters: *υἱὸς εἰσποιητός* (accititius) oder *κατὰ χάριν* durch Gnade.

[234] Mercier, op. c., pp. 405—407.

[235] Zalazeći u stvar dublje, piše Suarez, aludirajući na svoj prije navedeni tekst: »Et in hoc maxime differt haec adoptio divina ab humana; nam inter homines relatio filii adoptivi non est realis, sed rationis, quia unus homo, adoptando alium, non communicat illi realiter naturam suam, nec participationem ejus, nec aliquid physicum quod realiter adhaereat adoptato, sed solum praebet illi jus filii, quod est morale quid,...« Tract. de Gratia, loc. c., 10.

meljna razlika između ljudskog i Božijeg posinjenja.[236] Ljubav Božija, koja je nužno djelotvorna, protežući se na nas, čini nas ne samo izvana dostojne, ona nam iznutra daje novo dostojanstvo, novu dobrotu, uzvišenost i ljepotu. Moću svoje ljubavi Bog nas čini slične svome Sinu pružajući nam život sličan njegovome.

Po ovom dakle posinjenju Bog nam daje novi, neizrecivo viši život, život za koji *u nama niti klice nema*, nego tek sjeme za nj mora u nas biti položeno. A jer je taj život božanski i sjeme mora biti božansko; to mora biti Duh božanskog života. To mora biti život samog Boga, koga on sam posjeduje i koga on svome Sinu u svoj punini daje,[237] a koga secundum mensuram daje nama.

Da je zbilja tako, to govori i sama ideja rađanja. ***Generatio est origo viventis a vivente, in similitudinem naturae,*** kaže sv. Toma.[238] Ako dakle riječi. po kojima Bog veli da se mi krštenjem rađamo na nov život nisu samo metafore — a vidjeli smo da nisu — onda božanska milost kojom se mi rađamo na nov život, mora u nama uzrokovati život sličan Božijem životu. Poredbe, što nam ih sam Spasitelj daje, o trsu i lozi, što nam ih daju apostoli o tijelu i udovima sugeriraju potpuno istu misao: jedan te isti život cirkulira u trsu i lozi, jedna krv oživljuje sve udove istog tijela. U tom smislu i sveti Pavao govori: ne živim više ja, nego živi u meni Krist.[239]

Ali kako smo pri svem ovom daleko od evolucionističkih koncepcija panteizma po kojima božanski život u nama ne bi bio ništa drugo nego naša narav razvijena do krajnih svojih granica! Nigdje u svetom Pismu, ni u tekstovima svetih Otaca, koje smo prošli, ni traga misli, da bi do ovog božanskog života čovjek došao svojim naravnim razvitkom. Sve naprotiv odlučno govori: nadnaravni život u Bogu, to je novi, izvana pridošao i našoj već dovršenoj naravi pridodani život.[240] Ne samo da tu ne nailazimo na shvaćanje po kome bi narav nužno zahtijevala nadnarav, nego sve nam upravo svjedoči, da je novi život izvan biti i zahtijeva naše naravi, da je on iznad naravi i da pridolazi zato, da je uzdigne nad sve stvo-

---

[236] Ripalda (De Ente supernaturali, lib. I, čitava disputatio XXIII!) u nekim pojedinostima shvaća stvar malo drugačije, ali sam priznaje da njegova mišljenja u tome ne dijele mnogi drugi teolozi.

[237] Scheeben, Natur u. Gnade, p. 141.

[238] Ia, q. 27, a. 2.

[239] Gal. II, 20.

[240] Sv. Ćiril Aleksandrijski izričito veli: Iza kako je ovaj stvor — naime čovjek — prema svojoj vlastitoj naravi bio potpuno dovršen, primio je odmah i sličnost s njime (naime s Bogom). De ador. in Spirit., lib. 1. MG. 68, 146, 147.

reno,[241] da joj dadne nadzemaljsku ljepotu,[242] zato, da mi odložimo niskost naše naravi te da po milosti Božijoj stečemo nadnaravno dostojanstvo[243] i tako postanemo posve novi ljudi.[244]

Nigdje se već ne veli da bismo mi već bili božanska bića, te da bismo samo usavršavanjem božanski život u sebi još jače razvili. Naprotiv, mi tek preporodivši se krstom poprimamo božanske osobine, postajemo slični Sinu njegovu i u izvjesnom smislu jedno s Bogom. Nigdje ipak nije rečeno da bi naše jedinstvo ili naša sličnost s Bogom bila potpuna, tako apsolutna da bi mi bili rezorbirani u božanstvo. Mi se sjedinjujemo s Bogom i postajemo djecom njegovom, ukoliko učestvujemo u njegovoj naravi. Ali mi nismo jedno s njime kao što je Sin jedno. U Sina je ova božanska narav u punini kao što je i u Oca, ona je u Sina bitno i numerički ista kao i u Oca. Kod nas ona *nije u punini, nego samo djelomično, i to ne kao bit, nego samo kao osobina, kao snaga, kao sklonost i izvor novog doista božanskog života.* A o numeričkoj istovetnosti nema ni govora: non unus, sed unum.

Ni traga tu također shvaćanju izvjesnih modernih psihologa, po kojima bi mi negdje na rubu svoje svijesti mogli doživljavati Boga svagdje prisutna, kao da bi naravno bili u srodstvu s Bogom i djeca Božija. Naprotiv, Boga tako nikad ne otkriva tijelo i krv nego jedino Otac koji je na nebesima,[245] i nisu ono djeca Božija što su djeca po tijelu.[246] Samo su oni, koje vodi i nadahnjuje Duh Božiji sinovi Božiji, dok oni koji su po tijelu, teže za onim što je tjelesno.[247] Pa ni sam ljudski duh ma kako savršen bio, ne može Boga izravno spoznavati. Samo po milosti Bog nam je neposredno dan, da ga možemo ovdje nepotpuno a jednom u slavi sasvim iskustveno doživljavati; spoznavati naime i ljubiti bez zapreka što ih naravno ljudsko umovanje i naravni način saobraćanja s Bogom čovjeku stavlja. Božija prisutnost neizmjernošću i ukoliko je on uzrok svega što postoji, ne znači za čovjeka mogućnost da mu se približi a pogotovo ne da bude dionikom njegova božanskog života. U njemu živimo, mičemo se i jesmo, ali upravo zbog toga, zato što smo stvorovi — bića ni iz šta stvorena — između nas i Boga postoji distancija naravno potpuno nepremostiva.

---

[241] Ćiril Aleks. ibid., MG, 68, 141; cfr. dial. de Trin.

[242] Ibid.

[243] In Joannem, lib. 1. in c. 1. v. 13. MG. 73, 153.

[244] In Is., 54. MG. 70, 1200.

[245] Mt. XVI, 17.

[246] Rim. IX, 8.

[247] Rim. VIII, 14, 5.

Mi dakako naravno možemo spoznati Boga, možemo ga naravno i ljubiti, možemo čak izdaleka kušati oponašati božanski život, ukoliko o njemu šta slutimo. Ali spoznavati ga božanski, s božanskim naime sposobnostima poznavati »*etiam profunda Dei*«,[248] doći dotle, da Božja bit bude za nas *id quod videtur et id quo videtur* — to naravnim silama ne možemo niti ćemo ikad moći. Samo je Bogu vlastito da svoju božansku narav gleda u sebi, dok ljudi, stvorenja njegova mogu doći do tog samo tako, ako na neki način njemu slični postanemo. To isto možemo reći o ljubavi koja izvire iz spoznaje. Boga ljubiti ljubavlju njega dostojnom, ljubavlju koja doista Boga u sebi neposredno obuhvaća, i dižući se nad sve stvoreno uživa samo u njemu, to također naravno stvorenju nije moguće. Samo ljubeći nas svojom vječnom ljubavlju Bog nas može učiniti sposobnima da ga i mi božanski ljubimo. A to dakako onda vrijedi i o svem našem životu: sa svim svojim silama, sklonostima i težnjama on će biti božanski jedino onda, ako ga Bog pozitivno božanskim učini.

Sve u svemu, dakle, po nauci sv. Pisma i crkvene tradicije naše pobožanstvenjenje nije posljedica našeg vlastitog razvoja u smjeru neke visoke duhovnosti, do koje bi mi došli svojim vlastitim silama; to je rezultat dobrostivo udijeljenog dara Božijeg, dara same naravi Božije, koji pridolazi k nama, da nas učini djecom Božijom, da našu narav preporodi na božanski život, te mi postanemo sposobni poput Boga živjeti, poput njega spoznavati i ljubiti, i konačno poprimiti ljepotu u kojoj će otsijevati sam sjaj Božanstva.

Ontološka veza dvaju redova.

Promotrivši bitne oznake naravnog reda prema razumu i nadnaravnog reda prema objavi, potrebno je da sad pređemo na ispitivanje njihovih ontoloških odnošaja. Neuspjesi imanentizma i ostalih pokušaja koji su išli za tim da stvar riješe na terenu metode, dovoljno nas upozoravaju da treba dublje zaći u stvar, te nakon promatranja same stvarnosti dvaju redova, tražiti istinsku vezu koja između njih postoji. Ali još više nego svi neuspjesi, sama činjenica, da je s jedne strane naravni red ograničen u svom biću, pa da se prema tome ne može uspostaviti veza između njega i nadnaravnog reda na temelju samih naravnih mogućnosti, i činjenica s druge strane da se nadnaravni red prema objavi već pokazuje kao uspostavljena veza između oba reda, zahtjeva od nas da potražimo temelje na kojima ta veza može i mora počivati. Ako je

---

[248] I Kor. II, 10.

nadnaravni red bitno u novom, božanskom životu, pitanje je, gdje i kako taj život dolazi k naravnom životu i kako se s njime spaja.[248a]

Tražeći odgovor na ovo pitanje odmah moramo naglasiti, da same poredbe koje se često upotrebljavaju u cilju objašnjenja, ne riješavaju problema. Poredbe, ma kako prikladne, uzvišene i lijepe bile ostaju nedostatne upravo zbog toga, što su poredbe, i one, kad su i najsavršenije, ne objašnjavaju stvari u sebi. U najboljem slučaju one mogu biti sredstvo za ilustraciju, ali kao takve one dolaze tek na završetku tumačenja, a nikad na početku kao adevatna eksplikacija stvari. Sve dakle komparacije, koje smo dosad sreli iz animalnog ili vegetalnog područja, morat ćemo pustiti i potražiti u samoj strukturi duha — u koliko nam je ona pristupačna — točku u kojoj nadnaravni život ulazi u život naravno stvorenih bića.

Kako je moguće da nadnaravni, božanski život postane životom jednog po sebi nebožanskog duha? Ako nadnaravni život nije samo posljedica evolucije naravnog života, kako je moguće i misliti da bi taj život, stran i posve drugačiji pridošao naravi a da je tim samim ne zaniječe i ne uništi? Tä nije li narav, kako već spomenusmo, skupina bitnih oznaka u koje se ne može dirnuti a da se narav posve ne uništi? A ipak, na temelju objave ne možemo zaključiti da će naša narav, da ćemo mi u svojoj ljudskoj osobnosti biti uništeni. Naprotiv, sve nam u njoj govori da ćemo mi, nakon što na zemlji budemo živjeli božanski, licem u lice gledati Boga kroz svu vječnost. Kako dakle da stvar riješimo? Konflikt između dva reda izgleda velik, na prvi pogled zapravo i nerješiv.

Ako u našoj naravi nema ništa, što nas preodređuje za nadnaravni život, kako bi mogli očekivati da će se za nas ostvariti riječi apostolove, da ćemo biti Bogu »slični, jer ćemo ga vidjeti, kao što jest«?[249] A nijesu li onda i sva ostala obećanja objave o božanskom životu čovjekovu samo jedan lijepi san, koji je čovjeka pomalo uvijek podilazio, ali koga on nikada nije mogao ostvariti? No šta onda znače i otkud već u staro doba, davno prije kršćanstva, i danas, izvan kršćanstva pokušaji čovjekovi da se vine k Bogu, vrhovnom uzroku svega? Zar je moguće, da bi težnja čovjekova za Bogom tako općenita i tako duboka, te je s pravom možemo

---

[248a] Literatura, osim već spominjane: Dr. A. Bauer: Religija naravna i svrhunaravna. Katolički List, 1903. p. 148 sq. Dr. A. Rademacher, *Gnade und Natur, ihre innere Harmonie im Weltlauf und Menschheitsleben*. M. Gladbach, 1914. Richard Egenter, Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts. Augsburg 1928. H. D. Noble, L'Amitie avec Dieu. Lille-Paris-Bruges, 1927.

[249] I Iv. III, 2.

nazvati naravnom težnjom, bila doista obmana? Ako Plotin i njegovi učenici nisu uspjeli da »stupe na tlo obećane zemlje«, kako se izrazuje Bergson, zar su sva njihova nastojanja tako zamašna i uporna, samo pokušaji oko ostvarenja jedne velike nemogućnosti? Ako se imanentizam u svojim osnovnim supozicijama i prevario, zar je moguće da je varava i vjera tolikih njegovih pristalica o nekoj predispoziciji, koja bi u čovjeku morala živjeti obzirom na nadnaravni red? A kako onda konačno da tumačimo ona slavna i poznata mjesta iz sv. Tome na kojima on govori o naravnoj želji čovjekovoj da vidi Boga? Zar zbilja u duhu čovjekovu nema ništa što bi ga činilo sposobnim za nadnaravni život?

Nadnaravni život i bitna struktura ljudskog duha.

Veliki tomistički teolog A. Gardeil ustvrdio je na početku jednog od svojih posljednjih djela, da ne samo obični nadnaravni život, već i neposredno mističko iskustvo »*nailazi u bitnoj strukturi duše ne samo svoj uzor, nego uzrok, koji ga omogućuje i koji ga... objašnjava i temelji*«.[250] Za blondelovce ova misao, izvađena iz konteksta i uzeta dakako bez svakog komentara, izgledala bi kao nova formulacija imanentizma i sjajna potvrda njihovog vlastitog shvaćanja. Ali Gardeil nije ni najmanje mislio postati blondelovcem, nego je samo htio — i za tim ide čitava njegova knjiga — istaknuti veliko značenje materijalnog uzroka nadnaravnog života, subjekta naime, koji prima nadnaravni život. Bez poznavanja same strukture našeg duha izlažemo se uistinu opasnosti da i samu funkciju milosti krivo shvatimo.

Ako je izvjesna apologetika htjela da materijalnom uzroku — naravnoj strukturi duha — poda glavno i gotovo isključivo značenje obzirom na postanak nadnaravnog života, to nije za nas razlog da ga posve mimoiđemo i zanemarimo. Ta je struktura recipijent božanskog života, ona dakle uvjetuje način kako će on biti primljen. Potrebno je prema tome svakako tu strukturu ispitati i to ne samo općenito, u značajkama koje posjeduje svaki duh, nego upravo ukoliko je ona od Boga preodređeni recipijent božanskog života. Stvarajući čovjeka, Bog ga je smjesta preodredio za visoki nadnaravni život i dao stoga njegovom duhu potrebna svojstva za primitak toga života. Riječi sv. Pisma»*učinimo čovjeka na sliku i priliku svoju*«[251] ne mogu se i ne smiju uzeti kao kakva metafora, one po shvaćanju sv. Augustina znače, da je čovjek bio stvoren kao naravna slika Božijeg života i istodobno bio obdaren tim božanskim

---

[250] La structure de l'ame, t. I., p. XXIII.
[251] Gen. I, 26.

životom. Treba zato, slijedeći ovog velikog učitelja i uspoređujući njegovu misao s naukom sv. Tome, kušati prodrijeti u strukturu ljudskog duha i u njoj samoj, ukoliko je ona već naravna slika Božija, otkriti točku u koju se uklapa nadnaravni život, ili kako kaže njemački mistik Tauler naći *»mjesto rođenja«* božanskog života u našim dušama.[252]

Da to mjesto nije i ne može biti naše tijelo, to je izvan svake sumnje. Po sebi, kao i svi drugi materijalni stvorovi ono tek iz daleka nosi u sebi otsijev svoga Stvoritela. I ukoliko je združeno s dušom, ono može samo poprimiti učinke milosti i tek u budućoj slavi savršeno sudjelovati u božanskom životu duše.[253] Po sebi mi smo poglavito duhovna bića; bit našeg bića je duh i zato u njemu mora da se nalazi mjesto gdje se božanski život spaja sa životom naše naravi. Ali gdje je ono? U razumu ili u volji? U onome svakako što je u nama kao takvo slika Božija. A to nije po sebi ni razum ni volja, to je sam duh, m e n s, kako kaže sv. Augustin, ono u čemu se nalazi psihološko trojstvo — m e m o r i a, i n t e l l i g e n t i a, v o l u n t a s,[253a] — ali ne toliko obzirom na same moći koliko na samu bit u kojoj se te moći nalaze.[254] Slično stvar shvaća i sv. Toma, i za nj je bit duše, ukoliko je slika Božija, »mjesto« u kome se božanski život spaja s ljudskim životom.[255] Duša je, po svom shvaćanju, već naravno predisponirana u svojoj biti kao naravna slika Božija za božanski život. Ne u tom smislu, da bi u njoj već bio božanski život ili početak božanskog života, nego u tom smislu da je bit duše — kao slika Božija — prikladan subjekt za božanski život. Božanski dakle započet će ne u ovoj ili u onoj sposobnosti, nego u samoj biti njegovoj, tamo upravo gdje se duh pojavljuje kao naravna slika Božija.[256] On će započeti tamo, gdje

---

[252] Prelazeći preko opsežnog izlaganja Augustinove nauke — koja iako točna u svojim zaključcima, ima mnogo toga što nosi na sebi tragove samovoljna piščeva napora da dovede u sklad naravni i nadnaravni život — mi ćemo se zadržati samo pri onome što direktno tangira naš predmet.

[253] Sv. se Toma slično izražava: Licet corpus non sit immediate subjectum gratiae, ex anima tamen redundat effectus gratiae ad corpus. IIIa, q. 79, a. 1, ad 3um.

[253a] Poznato je da se u djelima sv. Augustina može naći više oblika odnosno izražaja ovog psihološkog trojstva: memoria, intelligentia, amor, kadgod dapače mens, notitia, amor.

[254] De Trin. 1. XV, n. 5.

[255] Sv. Toma ne prihvaća bez daljnjeg Augustinovu psihološku podjelu, nego je tumači; ali se ipak podudara s njegovom osnovnom koncepcijom. Cfr. I. Sent., dist. 3, q. IV, a. 4.

[256] Gardeil, op. c. 75.

je Bog stvorivši dušu ostavio svoj najvidljiviji i najvjerniji analoški naravni trag. Po naravi svojoj prema tome duša je u ovom posve određenom smislu — predisponirana da primi u se božanski život, da primi stvarni otisak i sliku božanskog života u naravnu sliku Božiju.

Dakako da je distancija između obje slike neizrecivo velika i da ništa u prvoj nema što bi joj omogućilo da sama proizvede drugu. Samo milost, dioništvo božanske naravi, može ovu drugu sliku proizvesti, ali već sama činjenica da je u dnu duše čovjekove slika Božija govori nam da ta slika zove svoj pralik, ako ne uspješno i stvarno, a ono barem šutke, kao što svaka slika čeka i zove osobu koju predočava.

Bilo je doduše pokušaja, koji su išli za tim, da u sv. Augustinu pronađu dokaze, po kojima u samoj strukturi ljudske duše, u slici koja predočava Boga postoji aktivna sposobnost za božanski život. Gardeil iza pomnog ispitivanja svih mjesta koja se na to odnose, dolazi do zaključaka, da to nikad nije bila misao Augustinova. Sv. Augustin samo traži i nastoji doista što dublje prodrijeti u naravnu predisponiranost duše za božanski život, ali što se stvarnih sposobnosti njezinih tiče i njezinog budućeg razvitka, on kaže: *subjacebat bonae voluntati Creatoris.*[257] A to nije ništa drugo nego afirmacija. da je u biti duše postojala *»potentia obedientialis«, »moć pokornosti« svome Stvoritelju.*[258] Naš zaključak bit će dakle, kaže stoga Gardeil, da slika Trojstva u duhu,[259] ... može uzrokovati izvjesnu radoznalost i kao neku želju za gledanjem Trojstva onakva kakvo je u sebi. Ali u njoj se ipak ne nalazi nikakva podloga za ostvarenje ove želje. Milost Božija, koja pridolazi ne nalazi u duhu, koji je promatrao u sebi sliku Trojstva nikakvu pozitivnu sposobnost, koju bi ona trebala samo pojačati i provesti u uspješnu težnju za gledanjem Trojstva.«[260] Bog, stavivši u duh koga je stvorio svoju naravnu sliku i sliku svoga Trojstva, nije mu dao sposobnosti, da se, in motu suo naturali, sigurnom spoznajom digne do Trojstva.[261]

---

257 De Gen. ad lit. lib. 1. c. 5. n. 11.

258 Tako ovaj izraz prevodi dr. Bauer u već spomenutim člancima u Kat. Listu.

259 Gardeil, op. c, p. 235, kaže: a supposer qu'elle ait pu être decouverte par la seule raison naturelle, et que sa trouvaille ne soit pas plutot suggeree pa la fides quaerens intellectum.

260 Ibid, pp. 235, 236.

261 Ibid. p. 242.

Obraćenje izabranog naroda

Stjepan Kukolja

(Nastavak)

Ilija i 7000 vjernih

Pavao uzima dokazni materijal iz jednoga žalosnog razdoblja povijesti izraelskog naroda.

Bilo je to za vladanja pokvarenoga kralja Ahaba za koga veli Pismo: »I činjaše Ahab, sin Amrijev, što je zlo pred Gospodom više od svih koji bijahu prije njega. I ne bijaše mu dosta što hođaše u grijesima Jeroboama, sina Nabatova, nego se još oženi Jezabelom, kćerju Etbala, kralja sidonskoga. I otide, te služaše Balu i klanjaše mu se.« (1 Reg 16, 30 i sl.)

Ahab nije samo činio strašna bezakonja ostavivši posve pravog i jedinog Boga Jahvea, nego je i sazidao oltar lažnom bogu Balu u Samariji. Jednako se, ako ne i više, isticala opačinama njegova žena Jezabela. Sama je uzdržavala Balove svećenike.

Proroci, na čelu s Božjim čovjekom Ilijom, bili su jedini koji su u toj tami poganstva držali baklju prave vjere pokazujući i nastojeći da se narod vjerno drži jedinoga i pravoga Boga. Ali su zato mnogi proroci platili glavom. Sva ta bezakonja, a osobito bezakonja Ahaba i Jezabele Bog je kažnjavao teškom sušom. Ali i dalje posvuda bijesni progon. Traže Iliju kao glavnog krivca suše. Ilija se pojavljuje pred Ahabom i naviješta kraj kazne. Nato pozove sve svećenike Balove na žrtvu, da se jednom jasno vidi, da li je pravi bog: Bal, ili Jahve. Nakon jednodnevnog vikanja Balovih svećenika, Bog spali žrtvu Ilijinu, i to je bio jasni dokaz, da je Jahve pravi Bog. Ilija međutim na potoku Cisonu poubija te nazovi-svećenike ništetnog boga Bala.

To je užasno razbijesnilo Jezabelu i ona se zakle svojim bogovima da će Iliji učiniti isto što je on učinio svećenicima Balovim. Progon svih pristaša jednoga i pravoga Boga zahvatio je najšire dimenzije i došao do svoje najviše točke. Išlo se za tim da se Bog i njegov kult sasvim uništi. Srušilo se sve što bi moglo i potsjetiti na Boga. Ilija bježi. Činilo se da će se malena svjetiljka, koja je pokazivala da još postoje oni koji vjeruju u Boga i koji Ga štuju, ugasiti. Na putu se skloni posljednji vjernik i štovalac Jahvea, Ilija, u pećinu i zaželi smrt. Uto čuje glas Gospodnji gdje ga pita što tu radi. Ilija izjada sav svoj bol Gospodinu govoreći: »Revnovah veoma za Gospoda Boga nad vojskama; jer sinovi Izraelovi ostaviše zavjet tvoj, žrtvenike tvoje razvališe, proroke tvoje pobiše mačem, a ja ostadoh

sam, pa traže dušu moju da je uzmu.« Malo kasnije isti Božji prognanik ponavlja te iste riječi. Strašno ga je boljela pomisao da je on posljednji klanjalac Jahvea, i da će njegovom smrću biti i posljednja nada o uzdržanju prave vjere, srušena i uništena.

Međutim dok ga muče takve misli, javlja mu sam Gospodin vrlo utješnu vijest: »Ostaviću sebi u Izraelu sedam tisuća ljudi kojima se ne saviše koljena pred Balom, i svaka usta, koja mu se ne pokloniše cjelivajući ga u ruke.« Ta je vijest pridigla i okrijepila Božjeg proroka. Nije, dakle, on posljednji glasnik u moru odmetnika; ima ih još mnogo koji će hvaliti i veličati ime Gospodnje. Gospod ih je u svom milosrđu sam izabrao i sačuvao.

Taj otsjek historije izabranog naroda izabire proročki duh sv. Pavla da njime osvijetli tamu sadašnjeg odabranog naroda. Uspoređuje: otpad cjelokupnog naroda u doba Ahabovo, sa cjelokupnim otpadom naroda u doba Mesijine pojave.

No ako usporedimo samo obadvije apostazije kao takove, tada ne dobivamo za naše dokazivanje baš ništa pozitivna, nego slika biva još tragičnija. To i nije bila intencija Apostola naroda. Drugo je on nešto htio da postigne. Težina njegova dokaza stoji u onih sedam hiljada vjernih koje je Gospodin sam sebi izabrao. To *sveto sjeme,* neuništeno, jer ga je Gospodin sačuvao siguran je zalog, da vjera i kult u Boga jedinoga neće propasti, pa bili progoni još strašniji, i tama poganska još tamnija.

Prema toj nadi postoji i *sada* neko sveto i neuništivo sjeme, koje Bog nije odbacio, nego ga vjerno čuva. Tome sjemenu pripada sigurno on, Pavao. On je svijestan toga. Kakvo je to sjeme, i tko ga sve sačinjava, vidjećemo malo kasnije. Zasada je sigurno samo to, da će ono kao u doba Ahabovo tako i sada biti onaj dragocjeni kvasac, čijim će se djelovanjem, sadašnje »posude srdžbe« obratiti u »posude milosrđa«, i tada će se odabrani narod obratiti.

Poredbu apostazije i onih 7000 vjernih u doba Ahabovo, sa apostazijom i sa svetim sjemenom u doba Mesijino, zaključuje Pavao slijedećim riječima: »Tako se dakle i u sadašnje vrijeme ostatak spasio po izboru milosti«. Spasenje, dakle, i sretna budućnost Izraelova postavljena je u »ostatke«. A da »ostaci« ne samo postoje nego što je vrlo važno da su oni spaseni, dokazuje Pavao neprevarljivim riječima proroka Izaije govoreći: »Ako bude broj sinova Izraelskih kao pijesak morski, samo će se ostatak spasiti« (Rim. 9, 27).

Na toj bazi sagradio je Pavao veličanstvenu umjetninu koju će iscrtati milosrdna ruka Božja, a to je obraćenje, sada zaslijepljenih, sinova doma Izraelova. To je taj drugi, potpuni argumenat Pavlov, na kojem on temelji obraćenje izraelskih sinova.

Sv. Ivan Zlatousti komentirajući ovo mjesto veli: »I božanski je apostol buduće spasenje Židova, prorekao po Iliji Tesbićaninu. Doći će, kaže, onaj koji ima da izbavi, i odvratiće bezbožnost od Jakova. I ovo im je od mene zavjet kad oduzmem grijehe njihove«.[9]

I opet na drugom mjestu veli isti Hrizostom: »I na 7000 Ilijinih ostade što se odnosi na spasenje«.[10]

A Origen imajući pred očima to mjesto sv. Pavla zaključuje ovako: »Dakle ostatak od preostalog Izraela koji se ima spasiti«.[11]

Kao što je po Tertulijanovim riječima prolivena mučenička krv bila sjeme novih kršćana, tako su »ostaci« koji su spaseni od katastrofe apostazije, sjeme iz kojega će niknuti najdivniji plod u planu Božje providnosti, obraćenje židovskoga naroda. To nam dokazuju i »ostaci« u doba Ahabovo, gdje je bila slična apostazija kao ova.

Lagrange veli: »Pavao ne mari za to, što je ovih 7000 ljudi izbjeglo krvoproliću Hazaela i Jehu. Zapanjilo ga je to, što je ipak 7000 ljudi ostalo vjernih. Izrael nije dakle bio sasvim zabačen. A ovu vjernost zahvaljuje milosti Božjoj. On (Gospodin) si je sam sačuvao taj ostatak«.[12]

Gospodin nije odbacio svog naroda, pače Božja ruka koja je sačuvala »ostatke« zajamčuje da će ti sretni »ostaci« donijeti željno očekivani plod, kad će se mesijanski narod opet jednom naći oko svog Mesije.

Blagosloveni potez Božje providnosti

»Ostaci« su bezuvjetno sretan potez milosrdne ruke Božje u historiji odabranoga, a sada udaljenoga, naroda židovskoga. Oni su za Pavla temeljni kamen, na kom počiva sav veliki plan milosrdne ruke Božje.

Što bi se dogodilo sa čitavim židovskim narodom, da nema tih »ostataka«, Pavao odgovara sam vrlo zornom i ujedno tragičnom poredbom u riječima proroka Izaije: »Da nam nije Gospodin četa ostavio sjemena, bili bismo kao Sodoma i slični Gomori« (Rim 9. 29). Dakle, takva strašna sudbina stigla bi odabrani narod, da mu nije Gospodin ostavio sjemena. Ostaci znače ono sunce koje će jednog dana otopiti teške ledene naslage nevjere i otvrdnuća židovskoga naroda. Kao kod Izaije, tako i kod Pavla, ne samo da se

---

[9] Migne: P. G. LV, p. 665.

[10] O. c. LX, p. 577.

[11] O. c. XIII, p. 301.

[12] Lagrange: Épître aux Romains, p. 269.

neće odmetnuti od Boga, nego će mu biti vjerni, i radi toga će biti sposobni izvesti veličanstvenu zadaću, koju im je Gospodin odredio.

A tko sačinjava to sjeme i te »ostatke« kod Pavla? Tko su te duše, koje su u općoj apostaziji ostale vjerne Raspetom? Dok su s jedne strane farizeji i sotonsko djelovanje spriječili da masa naroda primi svijetlo Evanđelja, dotle se ipak našla nekolicina dobro disponiranih duša, koje su pomoću posebne milosti podigle koprenu, i shvatile tajne Božjega poslanja. One sačinjavaju ono sveto spasonosno sjeme. To su »ostaci«. Tko sve amo spada? Sveti Oci i gotovo svi egzegete složni su u tom, da je to prema cjelini židovskog naroda razmjerno malen broj duša, koji gotovo iščezava. Neki su suzili taj broj na apostole i nekoliko prvih pionira Kristova Evanđelja. Drugi su taj broj nešto povećali, ali u svakom slučaju znače »ostaci«, kako i sama riječ kaže, razmjerno uistinu maleni dio, kad se uzmu u omjeru sa čitavim narodom.

Charue misli: »Apostoli, dvanaestorica i Pavao, najveći dio prvih pionira Evanđelja, bili su Židovi, i mi mislimo, da u duhu Pavlovu osobito taj aktivni i apostolski dio sačinjava: »ostatak«[13]. Cornelius a Lapide veli da onih 7000 kod Ilije znači mnogo hiljada. To je naime bio običan način židovskog izražavanja. Ali poređujući mjesto Ilijino sa sadašnjom apostazijom, broj sadašnjih koji su ostali vjerni Bogu i Njegovu Poslaniku, uzevši u obzir i taj način izražavanja, je doista malen. Evo njegovih riječi: »Tako je i u sadašnje doba ostaci t. j. maleni broj Židova koji vjeruju u Krista; malo njih, kažem, prema nebrojenim nevjernicima, tako da u tolikoj nevjeri i gubitku, ovih malo izgleda kao ostaci i nekolicina«.[14] Sv. Jeronim kaže poređujući tadašnji i sadašnji položaj odabranog naroda: »Kao što tada nijesu svi poginuli, tako se i sada nekoji spasavaju«.[15]

Što su pod »ostacima« razumijevali drugi sveti Oci, kaže J. Tirin, navodeći njihovo mišljenje, što se dakako ne smije uzeti matematički, »Sjeme ili ostatke: Djevicu Bogorodicu, apostole, učenike Kristove i neke druge, koje su oni na vjeru obratili; inače bismo potpuno propali kao Sodoma i Gomora, budući da je sav Izrael zabačen i odbačen od Boga«.[16]

Slično kaže prije spomenuti Cornelius a Lapide: »Da nije u vrijeme Kristovo izabrao Bog mali ostatak: Blaženu Djevicu, apo-

---

[13] Charue: L'incrédulité des Juifs, p. 315 i 316.

[14] Cor. a Lapide: Comm. in omnes s. Pauli epist. p. 187.

[15] Migne: P. L. XXX p. 722.

[16] Tirinus: Comm. in S. S. p. 233.

stole i neke izabrane od Židova koji su vjerovali, bio bi odbačen čitav Izrael radi nevjere, i propao bi kao Sodoma«.[17]

To je novi rod, nova alijansa, temelj budućnosti. To je rod onih, koji traže Gospodina, koji traže lica Boga Jakovljeva.

U općoj razornoj katastrofi nevjere, ti su ostali neozlijeđeni i vjerni. Za taj novi rod, u poredbi prema svim ostalima koji su otpali od Gospodina, veli Charue: »Što se tiče članova toga naroda, mnogi od njih ostaju radi nevjere daleko od kraljevstva, dok je mali dio kao što je prorekao Izaija, izabrao Bog prema tajinstvenoj osnovi providnosti. Ovaj mali dio stiče Kristu narode da stvore narod novog zavjeta«.[18]

Upirući se Pavao poput Arhimeda u to sveto sjeme i novu alijansu, počima da rješava uz apostaziju najteži problem, *problem budućnosti cijeloga naroda svoga.*

Apostol je već više puta kušao dići zastor budućnosti svoga naroda ali se sada u Rim. 11, 11 približio stvari posve, i njegovo je razlaganje sve jasnije, dok ga konačno u proročkom duhu u Rim. 11, 25 ne podigne sasvim. Dokazavši najprije da je Gospodin ostavio blagosloveno sjeme, odbio je najodlučnije u Rim. 11, 11 prigovor da je posve odbio narod svoj. Ulazi zatim u samu bit apostazije. Važe svaku riječ, daje razlog i rješava svaki prigovor, da konačno u toj kontrastnoj historiji njegova naroda zasja beskrajna veličina Božjeg plana.

Nije apostazija takve naravi, da bi bila neizlječiva. U Rim 11, 11 *μὴ ἔπταισαν* je kontrast od *πέπωσιν* Lagrange veli da se pod *πταίω* misli pad gdje se čovjek može lako pridići u opreci s onim koji je potpuno pao i leži na zemlji bez nade, »Gisant à terre sans espoire«.[19]

Bog kažnjava, ali nikako zato da uništi. Sam jednom reče: »Neću smrti grešnika, nego da se obrati i spase« (Ezek. 33, 11). Sama apostazija, iako u sebi sasvim negativna, u svom efektu proizvešće, osim obraćenja pogana, natjecanje u vlastitim dušama židovskoga naroda. Veli Pavao: »Da ih potakne na natjecanje« (Rim 11, 11). Izraz je vrlo koncizan, ali je jasno da je to natjecanje ujedno princip spasenja za Židove. Njihov će Bog postati sada Bog pogana, a svete knjige njima dane, biće drugima predane. To izaziva srdžbu Židova; a da se obrate treba im priznanje da im je Bog svoj blagoslov oduzeo, zato da ga dadne poganima. To proizvodi preokret

---

[17] Cor. a Lapide: o. c. p. 73.

[18] Charue, o. c. p. 312.

[19] Lagrange: S. Paul, Épître aux Romains, p. 275.

u njihovu duševnom shvaćanju, i tako dolazi njihov ljubomor do vrhunca, a ujedno postaje povodom da ostave svoje zablude.

Otvrdnuće što ga je Bog predvidio i pripustio ne protivi se, kako je iz ovoga jasno, slobodi ljudske volje, nego naprotiv, utire put djelovanju slobodne volje. Sišavši na dno teške židovske apostazije, razvija dalje njezine učinke i kaže: »A ako je prestupak njihov postao bogatstvo svijeta, i gubitak njihov bogatstvo poganima, koliko više punoća njihova?« (Rim 11, 12).

U svom najdubljem siromaštvu i svojim tako malenim brojem vjernih, obogatili su Židovi pogane, jer su oni bili most po kojem su pogani došli k izvoru dobara, Mesiji. Duh se Pavlov zatim nadvija u budućnost i on proročkim zrenjem gleda što će tek taj odabrani narod Božji biti za pogane u svojoj punini.

Lagrange komentirajući prije spomenute riječi Apostolove veli da ἥττημα nije »diminutio« ili mali broj u opoziciji sa πλήρωμα, punina »plenitude«. ἥττημα treba uzeti u odnosu sa: ἡττάομαι što znači: pobijeđen sam, »je suis vaincu«; ili sa ἥττων znači: slabiji, »inferieur« u značenju gubitka, manje vrijednosti, nižeg položaja, »d'une déchéance ou infériorité«. Conf. Is. 31, 8; I Cor. 6, 7.[20] »Diminutio« u Vulgati ne znači nužno kvantitativno umanjenje. Toma razumijeva kvalitativno: jer su otpali od one visine slave koju su imali.

Sa Lagrangom slaže se i protestant Lietzmann. U svojoj knjizi: »Die Briefe des Apostels Paulus an die Römer«, komentirajući Rim. 11, 12 kaže: πλήρωμα αὐτῶν = πλήρωσις = ὅταν πληρώσωσι τὸ θέλημα τῷ Θεῷ! Forma je oštra i radi jednakosti: sa »padom i gubitkom« odabrana je iz retorskih razloga«.[21]

Za Kornelija a Lapide: »Diminutio« znači: paucitas credentium, mali broj vjernih.[22]

Problem obraćenja židovskog naroda, kao i čitava poslanica Rimljanima našla je divnog interpretatora u Anđeoskom učitelju, sv. Tomi.

On dokazuje najprije kako strašan pad Židova nije bez koristi, da uzmogne kasnije dokazati, kako se taj teški njihov posrtaj može popraviti.

Njihovim grijehom, veli Toma, dato je spasenje narodima. To se može na tri načina shvatiti.

1) Po grijehu, što ga počiniše, ubivstvom Kristovim, slijedilo je spasenje naroda, otkupljenjem po krvi Kristovoj. I Petr. 18.

---

[20] Lagrange: o. c. p. *276.*

[21] Lietzmann: o. c. p. 98.

[22] Cor. a Lapide: Comm. in omnes s. Pauli epist., p. 191.

2) Posljedica grijeha, što odbaciše nauku apostola jest, da su apostoli propovijedali narodima. Act. 13, 46.

3) Radi svoje nevjere doslovno radi neposlušnosti, raspršeni su Židovi po svim narodima. Njihove dakle svete knjige svjedoče za Krista i za Crkvu svemu svijetu.[23]

No nije se Toma svojim dubokim pogledom zadržao samo na tom da dokaže kakvu korist će donijeti taj teški židovski pad. On ide dalje i dokazuje kako treba s Pavlom gore dignuti srca, jer se taj pad dade popraviti. Toma dokazuje to najprije:

1) Iz koristi. Dobro može više koristiti nego zlo. Ali zlo, t. j. grijeh Židova mnogo je koristio narodima. Prema tome njihovo dobro t. j. obraćenje mnogo će više koristiti svijetu.

»Nekoji najmanji i odbačeni od Židova, apostoli, duhovno obogatiše pogane, zato o njima kaže I Kor. (1, 27): Što je slabo pred svijetom izabra Bog da posrami jako. — Koliko će više punina njihova t. j. velik broj njih, obraćen Bogu, obogatiti pogane«.[24]

Ako je Bog dopustio za korist cijeloga svijeta da Židovi padnu i da se umanje, mnogo će više ispuniti njihove ruševine radi koristi cijeloga svijeta...

Drugi dokaz uzima sv. Toma iz namjere Apostola. Specijalno govori obraćenim poganima (Rim. 11, 13, 14) upravo zato, jer je Pavao Apostol naroda i želi »ne bih li kako izazvao na natjecanje put svoju« t. j. Židove da se nekoji spasu. Nastojanje njegovo za obraćenje Židova je svjedočanstvo: »da se pad Židova može popraviti«. U Rim. 11, 1 nastavlja Toma svoj dokaz. Naznačuje najprije razlog svoje namjere: »ako je zabačenje njihovo« t. j. njihova nevjera i nepokornost, usput izmirenje svijeta«, u koliko smo smrću Kristovom pomireni s Bogom — »što li će biti istom primanje, nego život od mrtvih«, t. j. što će Bog opet primiti Židove.

Treći dokaz crpi Toma iz posebnog položaja židovskog naroda. »Ako li su prvenci sveti, to je i tijesto«. Oni sveti prvenci: patrijarsi i proroci su razlogom da će Gospodin poradi njih i »tijesto« t. j. ostale k sebi privinuti.[25]

Kad je već pad židovskog naroda donio toliku korist, a što će tek njegova punina, obraćenje, donijeti! To vrlo lijepo karakteriše sv. Jeronim: »Ako je prestupak njihov toliko vama koristio da ste se priljubili uz njih bez djela zakona; i ako je nekolicina od njih koji vjeruju pozvala sve vas k spasenju, koliko će vam koristiti naukom, kad svi uzvjeruju«.[26]

---

[23] Fretté: Tomae Aquinatis opera o. Vol. 20, p. 537.

[24] O. c. p. 537, 538.

[25] Ibid.

[26] Migne: P. L. XXX, p. 724.

Petar Lombardijski piše: »Jer ako je gubitak i zabačenje njihovo postalo bogatstvo svijeta, t. j. ako neki od njih koji se obratiše kao apostoli, obogatiše pogane, koliko će više puni broj njihov, kad će se obratiti na koncu svijeta, biti bogatstvo za narode. Ako njihovo zlo Bog obraća na dobro, t. j. u bogatstvo svijeta, mnogo će više njihovo dobro, kad se puni broj obrati na koncu svijeta, obogati narode naukom i primjerom. Time dokazuje da nije beskoristan i nepopravljiv pad Židova, i kad bi netko pitao: mogu li se obratiti? kaže: da, moći će se«.[27]

Istraživanje Pavlovo o učinku apostazije i mogućnosti promjene te strahote koja je zadesila njegov narod, komentira Lagrange ovako: »Ostaje dakle ovo: kao što je zabačenje Židova bila prilika za pomirenje svijeta, tako će njihovo obraćenje biti znak za svršetak svijeta i početak novoga svijeta.«[28]

Moćan je Gospodin da ostvari svoj blagosloveni potez. On je sačuvao sveto sjeme koje je donijelo mnogostruki rod. Snaga tog sjemena razlila se poput gorske rijeke daleko izvan granica Izraela i oplodila je Kristovim Evanđeljem pogane.

Gledajući sve to proročki Pavlov duh apelira za svoj narod na samoga Gospodina i kaže: »Jer je silan Bog da ih opet pricijepi« (Rim 11, 23).

I sv. Pavao koga »sili Kristova ljubav« da žrtvuje svoj život za pogane, propovijedajući silu Kristova križa, uzima dokaz iz ekonomije koju je Bog primijenio na pogane. Da označi položaj pogana i Židova služi se vrlo zornom poredbom nazivajući pogane „ἀγριέλαιος — divlja maslina« koji su ucijepljeni na plemenitu maslinu. Plemenite su se grane, t. j. Židovi radi nevjere odlomile, a na njihovo mjesto ucijepljena je divljaka t. j. pogani. Jasno, čim bi nestalo nevjere, položaj se plemenitih grana onim momentom mijenja.

Evo sad Pavlove vrlo temeljite argumentacije: »Jer ako si ti otsječen od prirodne divlje masline, i pricijepio se protiv prirode na pitomu maslinu, koliko će se više oni, koji su prirodne grane pricijepiti na svoju maslinu«. (Rim. 11, 24). Onim časom kad bi prestala nevjera, »odlomljene grane« vraćaju se u svoj prirodni položaj. Ova je zorna poredba dovela proroka iz Tarza tik pred samu zavjesu budućnosti čitavog Izraela. Sve je spremno da on, rasvijetljen Duhom Svetim, digne posve taj misteriozni zastor da se uzmogne potpuno vidjeti plan mudrosti Božje.

---

[27] Migne: P. L. Tom. 191, p. 1485.
[28] Lagrange, S. Paul: Épître aux Rom. p. 278.

IV

Triumf milosrđa i ljubavi

Došavši Pavao pred veliki misterij budućnosti svoga naroda, hoće da ga otkrije. Uvjeren, da se historijom njegova naroda provlači posebni neki zakon kao kod nikojega drugog naroda, pogled mu još jednom sažima sve što je Bog učinio tomu odabranom narodu, i biva mu jasno da je glavni zakon u historiji njegova naroda, bio zakon ljubavi i milosrđa.

U punini toga uvjerenja otkriva on tajanstveni Božji plan čitavom svijetu. No u tom času kao da mu ruka i proročka vizija zastaje:

Vjeran je Bog

Pred njegovim se očima još jednom pojavi strašna riječ: apostazija. Gleda istina, pred sobom maleno sjeme »ostatke«; ali i »sfinga« istodobno »podiže glavu, neprestano prijeteći protiv svake vesele nade, — i sprema se da svojim ukočenim i neprijatnim pogledom opet razori svaku nadu budućnosti«.[1]

U tom času Pavlov pogled ostavlja zemlju i upravlja se Božjem veličanstvu, te svu svoju nadu za budućnost stavlja potpuno u Njegove svete ruke.

»Od svemogućega Boga očekuje on veliko čudo budućnosti, čudo, da odlomljenu granu opet ucijepi, da ono što je zamrlo novim stvaranjem opet spoji sa živim stablom i da zamrlo tako probudi na novi život«.[2]

Bog je neprevarljiva istina; drži vjerno svoja obećanja. »Ako neki ne vjerovaše, zar će nevjera njihova vjernost Božju ukinuti? Bože sačuvaj! A neka bude Bog istiniti, a svaki čovjek laža kao što je pisano: da se opravdaš u riječima svojim, i pobijediš kad ti stanu suditi« (Rim 3, 3).

Ne može ljudska nevjera i zloća biti tako velika da uništi ono što je On na najsvečaniji način obećao. Iz Božjih obećanja jasno slijedi da On ne samo nije kćeri jeruzalemske odbacio, nego da će ona jednog dana čuti glas zaručnika i povratiti se k njemu, svom Mesiji.

Bog će ispuniti svoja obećanja i onda, ako Izrael istom kao posljednja žetva uđe u žitnicu kraljevstva Božjega.

S tim mislima, čvrstom vjerom i nadom usidrenom u neprevarljivom Bogu, otkriva napokon Kristov apostol veliku tajnu budućnosti odabranog naroda Božjega.

---

[1] Maier: Israel in der Heilsgeschichte, p. 111.
[2] O. c. p. 137.

Punina naroda

Otkrivajući tajanstveni plašt budućnosti svoga naroda, kaže Pavao: »Jer neću braćo zatajiti tajne ove, da ne budete u sebi mudri, da se dogodilo dijelom otvrdnuće u Izraelu, dok ne unide punina naroda. I tako će se spasiti sav Izrael« (Rim 11, 25). Tim je riječima otkrio tajnu sretne budućnosti. Djelomično otvrdnuće i zaslijepljenost nije i neće biti trajna. Ulaskom narodâ t. j. poganâ u Crkvu Kristovu svršiće se i mòra zaslijepljenosti i nevjere, i tada će doći iza brodoloma najsretniji čas za odabrani narod izraelski, čas kad će čitav Izrael oduševljeno pozdraviti svog Mesiju i raskriljenim rukama primiti Njegov »slatki jaram« (Mt. 11, 30).

Sveti su Oci, a osobito moderni biblicisti, posvetili mnogo pažnje ovoj velikoj Pavlovoj objavi i tajni. Augustin oduševljeno opisuje čas kad će pogani ući u Crkvu da se uzmogne spasiti čitav Izrael. Naziva: »uzvišenom tajnom što se otvrdnuće dijelom dogodilo u Izraelu, kad su progonili Gospodina, da se, kad dođe punina naroda, obrati čitav Izrael. Kad je Apostol došao do ove duboke tajne i velike tišine, poviče kao satrt nekim strahom radi same uzvišenosti: O dubljino«. Na drugom mjestu veli: »Neka se pokaže milosrde tvoje, brini se za svoj vinograd, usavrši ga, jer se otvrdnuće dijelom dogodilo u Izraelu da se spasi sav Izrael, kad unide punina naroda«.[3]

Sv. Ivan Hrizostom kaže, da je potrebno da Krist najprije zavlada poganima, onda će svanuti sretni čas, koga je Pavao otkrio. Evo njegovih riječi: »Kad Krist zavlada poganima, onda će doći i oni (Židovi) natjerani ljubomorom«.[4] Origen kaže: »Zatim mi pogani znamo da smo padom Izraela našli put spasenja, a oni su izbačeni napolje, dok ne uđe naša punina. A znamo, kad uniđe punina naroda, da će se tada čitav Izrael spasiti«.[5]

Sv. Jeronim konstatirajući zaslijepljenost najvećeg dijela Židova očekuje »suplementum gentium« da taj dio može ući u blagosloveno Kristovo kraljevstvo. Njegove su riječi: »Dotle je trajala zaslijepljenost dok ne vide narodi koji se imadu spasiti, da su svi pozvani k spasenju: bilo iz plemena Judina bilo iz Izraela, t. j. oni iz zakona. Potom pokazuje to da će, pošto primi vjeru Kristovu nadopunjak naroda — ostali židovski narod — potaknut revnošću i natjecanjem, — vjerujući u Krista — biti spaseni«.[6]

Sveti Toma, koji je prije naveo mnogo dokaza o koristi koju je proizvela apostazija židovskog naroda, i ujedno dokazao kako se taj pad može popraviti, došavši do mjesta velike tajne Božje

---

[3] Migne: P. L. XXXVI, p. 98; 1027.
[4] P. G. LVIII, p. 628.
[5] o. c. XIII, p. 301.
[6] Migne: P. L. XXX, p. 726.

koja je počivala u Pavlovu srcu, navodi mnoge dokaze o obraćenju židovskog naroda. Datum kad će nastupiti taj veličanstveni čas u povijesti ovozemnog Božjeg kraljevstva je »punina naroda«. Kad ona nastupi, sav će se Izrael spasiti, ne pojedinačno kao sada, nego svestrano, svi.[7]

Moderni su biblicisti s mnogo razumijevanja ušli u veliki Pavlov misterij. Osobito su potcrtali što se tiče »punine naroda« jednu vrlo važnu stvar. Dali su ispravno tumačenje te riječi, ili bolje, naglasili su to ispravno tumačenje.

Lagrange veli: »Ova se punina proteže na narode, a ne na lica. To su dakle svi narodi koji će se obratiti Kristu, a ne svi pojedinci pogana«.[8] Premda su se pojedinci od Židova obratili, najveći je dio ostao zaslijepljen, a kad se pogani obrate, i kad uđu u Crkvu, tad će svršiti otvrdnuće i zaslijepljenost židovskoga naroda. Što je o »punini« naglasio Lagrange, upotpunjuje Maier, kad kaže: »Ovdje se veže s izrazom »punina« predodžba o određenom i odmjerenom vremenu, i kad se ono ispuni, nastupiće vrijeme spasenja«.[9]

Krist je došao da spasi narode svih kontinenata i svih vjekova. U Crkvi Kristovoj osjeća se neka praznina, nepopunjeno je jedno važno mjesto ,koje se svakako mora popuniti obraćenjem velikog dijela onoga naroda, čiji su veliki sinovi posijali riječ Evanđelja među pogane.

Tu misao izražava Charue kad kaže: »Crkva ostaje nepotpuna, kao da joj je odrezano jedno od njezinih najboljih udova sve dotle, dok ne bude odabranim narodom natrag nadopunjena. Taj će čas svakako kucnuti, kad tako dođe puni broj pogana i puni broj Židova, otvoriće posljednje uskrsnuće definitivnu fazu kraljevstva«.[10]

Dakle: kad dođe živo željena »punina naroda«, tad će Židovi u Crkvi zauzeti svoje časno mjesto. Cornelius a Lapide o tom veli: »Biće zaslijepljenost u Izraelu dok se broj onih koji će od pogana vjerovati, ne upotpuni i ne uđe u ovčinjak Kristov. I poslije njih će se spasiti čitav Izrael; i iz obje punine pogana i Židova uskrsnuće jedna, potpuna i savršena Crkva«. Tumači, da će Pavlov »stupendum Dei judicium« punim sjajem zasjati kad dođe »punina naroda«, s kojom je nužno vezano obraćenje Židova. Nadovezujući na sv. Pavla Rim. 11, 25, kaže: »Ovdje dokazuje Pavao ono što je rekao da Židovi nijesu tako odbačeni od Crkve i od kraljevstva Božjega da se ne bi mogli opet ucijepiti kao što će to biti poslije obraćenja i ucijepljenja pogana. To Apostol naziva tajnom, t. j. čudnovati,

---

[7] Thomae Aqu. opera, vol. 20. p. 542, s.
[8] Lagrange: S. P. Épître aux Rom., p. 284.
[9] O. c. p. 142.
[10] Charue: L'incrédulité des Juifs, p. 341, 342.

tajni, udivljenja vrijedni Božji sud i odredbu, providnost, dopuštenje i određenje po kojem se dogodilo i postiglo — da Kristovim poslanjem najprije Židovi otvrdnu s tom namjerom da se pozovu pogani k spasenju, a da se zatim Židovi prosvijetle, uzvjeruju i spase«.[11] Najteži i najtajnovitiji problem židovskog naroda rješava se sa puninom naroda. »Dok mnoštvo poganskog naroda iz svih krajeva svijeta prema prorečenim proroštvima uzvjeruje ili uđe u Crkvu vjernika, što znači da će zaslijepljenost biti u Izraelu dok se broj onih, koji će od pogana vjerovati sasvim ne ispuni i uđe u Kristov ovčinjak«.[11a]

Konačni rezultat svega ovoga što su kazali sveti Oci i biblíciste je slijedeći: Gospodin Bog je u beskrajnosti svojih sudova i u svojoj beskrajnoj dobroti odlučio najprije primiti u svoje vidljivo kraljevstvo one koji nijesu bili na posebni način Njegovi, t. j. pogane. A kad oni uđu u Kristovu ovčarnicu, tada će se Božja milosrdna ruka nadviti nad otpale sinove odabranoga naroda.

Pastir će pozvati svoje zalutale ovce k Sebi. One će čuti i razumjeti glas Pastira, i biće jedno stado i jedan Pastir. (Iv. 10, 11). To je to veliko čudo što ga sv. Pavao očekuje iza onoga časa kad nastupi »punina naroda«. Bog je spor, ali dostižan. Židovski narod treba da sa svetom strpljivošću čeka izvjestan otsjek vremena što ga je Gospodin odvijeka odredio, da najprije »divlje masline« uđu u Crkvu, a onda će izabrani narod izaći iz teške tame apostazije, i ugledati Kalvarijskog Mesiju gdje ga raširenih ruku zove k Sebi. Oni će doći, i tad će se sav Izrael obratiti.

Ulaz Izraela u Crkvu

»Punina naroda« i Pavlove riječi iz Rim. 11, 26: »*Πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*« potpuno su vezane. Kako Pavao za svaku važniju stvar traži dokaz u Starom Zavjetu, to i ovu tajnu ljubavi Božje snažno potkrijepljuje dokazima iz S. Zavjeta. »Doći će od Siona Spasitelj, odvratiće bezbožnost od Jakoba« (Rim 11, 26. Is. 59, 20). Ne samo to! Gospodin je sam obećao da će se Izrael doista obratiti i da će se dogoditi to čudo. Šta više, On se obvezao na to. To je neprevarljiva Gospodnja riječ, zavjet. Evo što veli Gospodin preko proroka: »I ovo im je od mene zavjet, kad oduzmem grijehe njihove« (Rim 11, 27. Jer. 31, 33; Is. 27, 9).

Tu će svoju svečanu riječ Gospodin izvršiti, po ulasku naroda u Božji ovčinjak. Biće to jedan od najljepših i najradosnijih događaja u povijesti Crkve koja vojuje. Čas ulaska u Crkvu ne znači samo jednu silu i moć koja će u moralnom i vjerskom pravcu biti prekretnica čitavog svijeta, nego taj čas označuje i veliko veselje

---

[11] Cor. a Lapide: Comm. in omnes s. P. epistolas p. 194.

[11a] Migne: Scr. S. Curs. compl. p. 275.

Otkupitelju kao Sinu odabranog naroda. Za taj čas veli Charue: »Kao posljednja pobjeda Jagnjeta biće dvanaest plemena uspostavljeno i poredano na čelu svih kršćanskih naroda«.[12] Sve pobjede Kristove Crkve biće okrunjene zadnjom i najdirljivijom pobjedom, kad se prvorođeni sinovi budu vratili u krilo svoje Majke.

Amo idu Loch-Reischlove riječi: »To je zadnje što vidljiva, borbena Božja Crkva ima ovdje još da posreduje i očekuje prije drugog dolaska svoga Zaručnika i prije svršetka svijeta po uskrsnuću od mrtvih i sudu«.[13]

Tako eto očekujemo pred otkrivenim misterijem najprije puninu naroda, a onda njegovo ispunjenje kao posljednji preludij anđeoskih trubalja posljednjeg suda i pojave Njegovog Veličanstva Isusa Krista.

Važno je još jedno pitanje kod obrađivanja konačnog obraćenja židovskog naroda. Sv. Pavao kaže: *»Πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται«* (Rim 11, 26). Kakovo značenje ima izraz »čitav Izrael«?

Kao što kod izraza »punina naroda«, tako nije ni ovdje Pavao mislio na matematičko obraćenje. On hoće reći da će se obratiti tadanji potomci Abrahamovi i Jakovljevi *kao cjelina*. To znači da može biti, a sigurno će i biti pojedinaca koji će u posljednjem času ostati gluhi i slijepi, i kao »sinovi propasti« osuditi sami sebe na vječnu propast. U *»Πᾶς Ἰσραὴλ«* spada i ona malena četa o kojoj govori Pavao u Rim. 11, 7 kad kaže: »Izabrani su zadobili, a ostali su otvrdnuli«. Zaslijepljenost traje do punine naroda. Kad ona dođe, onda će milošću Božjom zaslijepljeni progledati, i obratiće se pastiru svojih duša. Prema tome ne spadaju amo samo predestinirani kako je mislio sv. Augustin »koji su po određenju pozvani«,[14] nego židovski narod kao cjelina.

Jasnu i točnu egzegezu spomenutog izraza, s jedne strane prema Augustinu, a s druge prema Tomi, Hrizostomu i drugima ima Lagrange: On kaže ovako: »Čitav Izrael, ne znači ni samo preodređene, niti sve Izraelce individualno, nego mnoštvo naroda, u opreci sa pojedincima, koji bi se mogli obratiti — to je zaključak čitavog dokazivanja.«[15] Istu misao iznio je Tirin tumačeći grčki tekst: »Tako dakle, pošto se ispuni broj obraćenih pogana, čitav Izrael (t. j. svi Židovi koji će tada živjeti) biće spasen. Tako Origen, Hilarije, Ambrozije i Hrizostom s Tomom, Kajetan, Sot i mnogi drugi misle uopće sve Židove«.[16]

---

[12] Charue: L'incrédulité des Juifs, p. 264.

[13] Loch-Reischl: Die heiligen Schriften des A. und N. Testamentes, p. 56.

[14] Migne: P. L. XXXIII, p. 638.

[15] Lagrange: S. P., Épître aux Romains, p. 285.

[16] Tirinus: Comm. in omnes s. Pauli epist. p. 235.

Da se izraz: Πᾶς Ἰσραήλ mora uzeti kao cjelina naroda, a ne matematički svi pojedinci, dokazuju najbolje paralelna mjesta sv. Pisma. Tako na pr.: »Skupite sav Izrael u Masfu da se molimo Gospodu« (1 Sam. 7, 5). Zatim: »Tada otide Roboam u Sihem, jer se ondje skupi sav Izrael da ga zakralji«. (1 Reg. 12, 1) Pa opet: »Kad se utvrdi kraljevstvo Roboamovo, i kad osili, ostavi on zakon Gospodnji i sav Izrael s njim (2 Par. 12, 1). Paralelno mjesto ima i kod Danijela: »I sav Izrael prestupi zakon tvoj, i otstupi da ne sluša glasa tvojega« (Dan. 9, 11).

Sva ta paralelna mjesta dokazuju da Pavao nije mislio nikako pod Πᾶς Ἰσραήλ, matematičko obraćenje židovskog naroda t. j. obraćenje svih pojedinaca.

To je katoličko tumačenje velikoga Pavlova misterija.

Što se tiče protestanata: Luter je odlučno nijekao obraćenje Židova. Poslijeluterovski i današnji protestantski biblicisti tumače Pavlov misterij ispravno t. j. priznavaju da će se narod židovski uistinu obratiti.

Ima još nešto što je Gospodina privezalo uz taj narod. Ako i oduzmemo najveću odliku, da je od njih Krist po tijelu, presveta Djevica, i onaj mali, a u svom djelovanju veliki kolegij dvanaestorice, ima još nešto što je iz tog naroda Gospodinu osobito milo. To su »Oci«, sveti patrijarsi i proroci (Rim. 11, 28). Radi njih jesu i ostaju Gospodinu dragi, iako su ovaj čas Njegovi neprijatelji. Maier kaže: »Jer temeljni odnos Boga prema svom narodu ne određuje se po sadašnjem vladanju Izraela prema Evanđelju, nego je prije svega toga po Božjoj vječnoj odluci s obzirom na Oceve Božjeg naroda odvijeka određen«.[17]

Radi tih velikih duša, nije Gospodin odbio one koji su aktivno sudjelovali kod ubivstva Golgotskog Mučenika i koji su zatvorili oči i uši svoje čudesima evanđelja. Jer su Mu dragi, On će ih privinuti k Sebi, i oni će se obratiti k Bogu svome, kad dođe punina naroda.

Nije na odmet pitanje: *kad će se sve to dogoditi?* Da li su blizu dani »punine naroda«? Hoće li možda već ovaj sadašnji naraštaj biti svjedokom velikom djelu milosrđa Božjega, ili možda generacija svršetkom drugog milenija? To pitanje dobiva tim veću važnost, jer živimo u doba različnih adventističkih sekta koje jakim tempom naviještaju skori zvuk trubalja posljednjega suda. Po njihovu je shvaćanju, čini se, na historijskom satu Adamovih potomaka za pet minuta dvanaest. No adventistički računi nijesu Božji računi. Ni puninu vremena, ni obraćenje Izraela nemamo nikakova razloga ubrzati. O tom je napisao Lagrange ove mjerodavne riječi koje usvajamo: »Mi nemamo nikakvog znaka da je opće obraćenje

---

[17] Maier: Israel in der Heilsgeschichte, p. 145.

blizu; naprotiv s jedne se strane Crkva katolička uvijek širi među poganima, a Židovi s druge strane postoje još uvijek kao posebna rasa«.[18]

Gospodin, koji je u beskrajnosti svoga milosrđa odlučio da privine k Sebi svoj zalutali narod, znade najbolje kad će biti najzgodniji čas da se ispuni božansko obećanje.

Signal vječnog početka slavne Crkve

Kad desnica Božja izvede to čudo svoga milosrđa, onda je dvanaesti sat blizu. Iza povratka i ucjepljenja plemenitih — do tada otkinutih grana — na maslinu, približiće se čas i dan koji je poznat samo Gospodinu. Blizu je onda intonacija trubalja posljednjega suda, blizu čas, da se Sin Božji ponovno pojavi po drugi put na preobraženoj zemlji.

To će biti onaj čas, kad uniđu i posljednji, t. j. Židovi kao cjelina, te kad oduševljeno pozdrave križ Kristov; onda su na vratima svi oni predznaci velikog i strašnog dana, o kojemu s toliko dramatike govori sam Krist.

Obraćenje će i ulaz Izraela u Crkvu biti uoči onoga dana, koji da ne dođe, ne bi se moglo spasiti nijedno tijelo (Mt. 24, 22). Ulaz Židova u Kristovu ovčarnicu naznačuje neposrednu blizinu dolaska sile Božje i Krista na oblacima da sudi živima i mrtvima.

To je ujedno predznak kad će mrtve kosti oživjeti i kad će nebrojeno potomstvo Adamovo silom Božjom uskrsnuti iz zemaljske utrobe i porušenih grobova. Obraćenje odabranog naroda i njegov pokornički ulaz u Crkvu, ujedno je posljednji preludij iza kojega, poslije suda, slijedi vječni početak »plača i škrguta«, a za borbenu Crkvu sretni početak sjedinjenja sa slavnom Crkvom.

Adoracija Božjem milosrđu i ljubavi

Svršivši sve ovo i otkrivši Božji misterij budućnosti, Pavao još jednom baca svoj pogled na historiju pogana i na historijski razvoj svog naroda, pa svršava kratkim zaključkom: »Jer je Bog zatvorio sve u nepokornost da se svima smiluje« (Rim. 11, 32). Izrekavši ovo pada sveti Kristov prorok i Apostol na koljena. Satrt neizmjernošću Božjih planova i sudova, u ekstazi duše koja je sva ispunjena Bogom, recitira Pavao divnu molitvu: »O dubljino bogatstva i mudrosti i znanja Božjega! Kako su nedokučljivi sudovi njegovi i neistražljivi putovi njegovi« (Rim. 11, 33).

Promatrajući povijest i vezu između židovskoga naroda i poganskog, te uloge koje im je providnost Božja namijenila, ne preostaje ljudskom umu ništa drugo nego se duboko skrušiti, i

---

[18] Lagrange: S. Paul, Épître aux Romains p. 285.

s najvećim počitanjem pokloniti beskrajnoj mudrosti, milosrđu i ljubavi Gospodnjoj. To je jedini čin što ga može učiniti maleno stvorenje prema svom Stvoritelju i Otkupitelju.

Poviješću židovskoga naroda kao i poviješću čitavoga čovječanstva provlači se zlatna nit milosrđa i ljubavi. Veli Kornelije a Lapiđe: »Bog je dopustio da budu sukcesivno i izmjenično Židovi i pogani zatvoreni u tminama duge nevjere, da ih tada tek pozove svojoj vjeri i milosti i slobodi, pa da tako svima jasno otkrije divno svoje milosrđe«.[19]

Pjesma historijske drame židovskoga naroda razvija se u strašnim disakordima, a konačno će se teški đisakordi beskrajno milosrdnom rukom Svemogućeg Umjetnika božanski razriješiti. Maier veli: »Sve se kreće između dva pola: čovjek i Bog, ljudska neposlušnost i božansko milosrđe, dok se čitav pokret ne svrši tako da ljudsku neposlušnost uništi božansko milosrđe«[20] Zar ne blista tu vječnost mudrosti Božje? Bog se poganima najprije objavljuje. Veli sv. Pavao: »Što se može doznati o Bogu, očito je u njima, jer im je Bog objavio. Jer što je na njemu nevidljivo od stvorenja svijeta, razabire se i opaža po stvorenjima, i njegova je vječna sila i božanstvo, te oni nemaju izgovora« (Rim. 1, 19, 20).

Medutim pogani primivši tu objavu krenuše dijametralno oprečnim putem, svojim putem, daleko od Boga. Iza toga dolazi teška Božja kazan. Što su sve činili pošavši svojim, a ne Božjim putem nabraja Pavao već u svojoj poslanici Rim. 1, 24, pa svršava: »Predao ih je Bog pokvarenom njihovom mišljenju da čine što ne valja, puni svake nepravde, zlobe, lakomosti, pakosti, puni zavisti, ubivstva, svađe, lukavštine, zloćutnosti, šaptači, klevetnici, bogumrski silnici, naduti oholice, izmišljači zala, nepokorni roditeljima, nerazumni, nevjerni, bez srca, okrutni« (Rim. 1, 28, 28—32). Mnogo su vremena lutali daleko od Boga svojom trnovitom stazom. Na tom su putu postali sposobni primiti bogatstvo milosrđa Božjega i ući u kraljevstvo u onom času, kad su se plemenite grane t. j. Židovi, nevjerom odlomile.

Od dana Kristove pojave na zemlji unilaze pogani pod zastavu Krista Kralja, i ulaziće do »punine naroda«.

Sličan je slučaj sa Židovima. Posebno ih je izabrao, posebno odgajao, davši im sve; na koncu im je poslao Mesiju. I mjesto da prime Božjeg poslanika, oni ga odbaciše, odrekoše ga se. Dolazi Božja kazan. Zaslijepljeni lutaju. Dok »Sunce s visine« (Lk. 1, 78) baca svoje divne i jake zrake, dotle oni lutaju oviti teškom tamom apostazije. Na tom će se svom teškom putu narod židovski očistiti

---

[19] Cor. a Lapide: Comm. in omnes s. Pauli epist. p. 196.

[20] Maier: Israel in der Heilsgeschichte, p. 146.

kao gorski potok iza proloma oblaka na gorskom šljunku da bude sposoban primiti iza »punine naroda« veliki dar milosrđa Božjega obraćenja. Otpadom Židova, obraćaju se pogani, puninom pogana, obratiće se Židovi.

. Nedokučljivu beskrajnost i mudrost Božju u ekonomiji vođenja i spasenja čovječanstva ocrtao je sv. Pavao upravo klasički u Rim. 9—11. Lagrange veli: »To je pečat čitavog dijela naučne strane poslanice. Međutim najviše primjenjuje na glave IX—XI činjenice koje ostavljaju dušu kao zapanjenu nad Božjim sudovima na svijet te sadržavaju vremenito odbačenje da se dovrši u milosrđu«.[21]

Sveti Ivan Zlatousti zorno opisuje veliko udivljenje Pavlove duše koja se zagledala u taj veliki bezdan mudrosti i dobrote Božje. Evo njegovih riječi: »Vidjevši naime silno i prostrano more, i zaželjevši prozreti baš u tome dijelu u samu dubinu ove njegove providnosti, obuzet kao nekom vrtoglavicom nad neizrecivom ovom ekonomijom, začudivši se i zapanjivši se s neizrecivosti, beskrajnosti, tajinstvenosti i neshvatljivosti Božje mudrosti i providnosti, odskočio je izustivši ove glasove vrlo se prepao i povikao ove riječi: O dubljino bogatstva i mudrosti i znanja Božjega«.[22]

Tako se eto u ekonomiji spasenja divno prepliće prekrasan trolist: neizmjerna mudrost, milosrđe i ljubav, odraz beskrajne dobrote presvetoga Trojstva. Vječna ljubav je stvorila svijet i čovječanstvo. Ljubavlju počinje svijet, a ljubav je i najveličanstveniji akord završne pjesme vječne ljubavi Božje, kojom će se završiti historija svijeta.

Puninu i moć svoju pokazala je i pokazat će ljubav i milosrđe Božje na svom odabranom narodu. Za taj najradosniji čas kaže B. Allo: »Prije nego počne opisivati viđenja koja će prikazivati sudbinu svijeta i Crkve, i u kojima će u vječnoj antitezi zasjati pravednost i dobrota Gospodnja, mali prolog pokazuje nebeski hram, koji se otvara, a pokazuje kovčeg zavjetni, simbol milosrđa — koji će reći posljednju riječ u tajanstvenoj budućnosti«.[23]

»Opće pravo« po kom će pogani ući u Crkvu, i po kom će se dogoditi veliki misterij obraćenja odabranog naroda, jest beskrajno milosrđe Božje. Veleban je to doista plan! Padam s Pavlom na koljena da se poklonim tom velebnom planu, i završavam riječima Charua: »*Svrha povijesti svijeta jest — da pjeva pjesmu o milosrdnoj dobroti Božjoj*«.[24]

---

[21] Lagrange, S. Paul, Épître aux Romains, p. 289.

[22] Migne: P. G. LIII, p. 482.

[23] B. Allo: Apocalypse, p. 153.

[24] A. Charue: L'incrédulité des Juifs, p. 342.

Summarium. — Problemati conversionis »populi electi« postremis his temporibus magis magisque attentio praebetur. Electus, deinde obcoecatus et dispersus populus in consummatione saeculi, ante ultimum judicium ad Salvatorem et Redemptorem suum convertendus est. Hic est nucleus totius tractatus.

Idea de Deo uno et unico, de Salvatore in paradiso promisso post diluvii poenam paulatim obnubilatur. Ne poenitus excideret elegit Deus populum israeliticum Abrahamo praeeunte, ut hanc ideam puram et incorruptam servaret. Quem in finem dedit eis prophetas, qui per undecim saecula fidem in unum Deum, providum et remuneratorem, et morum puritatem praedicare non destiterunt, viam ad adventum venturi Regis et Salvatoris totius generis humani Jesu Christi praeparantes.

Interea pharisei et scribae, duces populi, ideam propheticam de »Filio hominis«, qui morte crucis mundum salvare debet, subverterunt: regem, regnum Davidico splendidius conditurum expectabant; eos de jugo ferreo Romanorum liberaturum sperantes, scandalum crucis nullo modo comprehendere voluerunt. Consequens erat: Christum Regem et Salvatorem respuerunt et in apostasiam inciderunt. Causa praecipua apostasiae Christus crucifixus erat, attamen non unica. Justitiam plenam a lege per Moysen a Deo data expectabant. Ita ergo fons justitiae ipsis non missio soteriologica Christi, sed lex videbatur, in qua indurati, missionem veram mente non intellexerunt. Nec diabolus, inimicus perennis, tamquam ratio apostasiae omitti debet. Effectus apostasiae a Christo infructuosus non erat. Populus electus maxima ex parte Salvatorem dereliquit, in cujus locum oleaster perveniet, gentes nempe paganae. Quaestio fit: utrum hic status apostasiae usque ad finem perduraturus sit, an aliqua spes conversionis elucescat? S. Paulus in epistola ad Rom. IX—XI affirmat populum electum ante consummationem saeculi conversurum esse. Argumentum imprimis ex sua propria conversione assumit; deinde futuram conversionem ex historia populi tempore Ahabi regis probat. Tunc Elias et 7000 »sanctum semen« quos Deus sibi elegit et seposuit, fideles Deo permanserunt. Et hoc tempore, concludit Paulus, elegit et seposuit sibi Deus »sanctum semen«, reliquias, quae Deo ejusque Mediatori fideles sunt. Etiamsi sit minima pars totius populi israelitici, sufficit tamen, ut Deus ope hujus parvuli numeri magnum miraculum caritatis et misericordiae producat: conversionem nempe populi israelitici.

Fundamentum firmae expectationis S. Pauli est fidelitas divina, quae hoc admirabile mysterium promisit. *Πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται,* ubi terminus ***Πᾶς*** non est mathematice summendus.

Remanet respondendum: quo tempore haec fient? Dicit: cum plenitudo gentium Ecclesiam intrabit. Quando vox Sponsae Christi, evangelizantis in omnibus finibus terrae audita erit, et omnes gentes — non mathematice — in ovile Christi intrabunt, tunc et populus electus, adhuc reprobatus, convertetur intrabitque tanquam postremum complementum Ecclesiam Christi. Quo facto — angelorum tubae finem saeculi annutiabunt.

Prikazi, izvještaji.

† P. Artur Vermeersch D. I.

Prof. A. Živković.

Dne 12. srpnja 1936. umro je u Louvainu veoma poznati teolog moralista i kanonista Isusovac P. Vermeersch. Gotovo je sve do svoje smrti bio aktivan kao profesor: u proljeću prošle godine napustio je poradi slučaja kapi svoja predavanja, ostavio Rim i povratio se u Louvain. Tamo mu je 10. svibnja ove godine na svečan način uručena publikacija »Miscellanea Vermeersch« zbornik u 2 sveska, što sadržaje rasprave iz područja moralnog bogoslovlja, socijologije i kanonskog prava od njegovih drugova profesora i bivših njegovih učenika. Taj je zbornik vidan spomen pažnje zaslužnom naučnom radniku na tim poljima nakon 26 godina njegovoga profesorskoga rada u luvenskom teološkom kolegiju i 16 godina na Gregorijanskoj univerzi u Rimu. Čestitao mu je P. Scheurmans rektor kolegija u ime sv. Oca Pija XI., P. Hocedez u ime Gregorijane, P. Creusen u ime katoličkog sveučilišta u Dublinu, Mgr. P. Ladeuze u ime luvenskoga sveučilišta. Ta se svečanost baš radi bolesti pokojnikove nije mogla obaviti u Rimu, nego u Louvainu.

Rodio se P. Vermeersch 26. VIII. 1858. u Ertveldu (Gand). Rano je stupio u Družbu Isusovu (1879.); visoko-školsku je svoju naobrazbu dobio na luvenskom (1874—1879) i na gregorijanskom sveučilištu u Rimu (1886.—1891.), kamo je godine 1918. pozvan za profesora morala nakon smrti profesora Januarija Bucceronija. Jednako vrstan kao moralista i kanonista bio je u Rimu članom konzultorom kongregacija: koncila, redovnika i sv. sakramenata, te članom komisije za autentično tumačenje kanona. Svuda je razvijao neumoran i utjecajan rad, za koji je u svojim naučnim djelima dao obilno dokaza sposobnosti.

Na koncu II. sveska »Miscellanea Vermeersch« str. 371—403 navedene su sve publikacije, sav rad P. Vermeerscha kroz dugi niz godina. Iz toga ogromnoga broja i niza rasprava, samostalnih djela, bilježaka i članaka, uzimamo samo najznatnije i najopsežnije radnje, koje su značajne za naučni profil pokojnikov.

Na prvom mjestu valja spomenuti današnji naučni časopis »Periodica de re morali, canonica et liturgica, koji pod tim naslovom izlazi istom od god. 1927. dok mu početak siže zapravo u god. 1904. kad je počeo izdavati godišnjak »De religiosis institutis et personis«; kasnije s dodatkom: Supplementa et Monumenta. Naslov je mijenjao i u kasnijim godištima tako, da X. godište nosi naslov: »Periodica de re canonica et morali, utilia praesertim religiosis et missionariis«. Od 16. godišta (1927.) je to naučni časopis u izdanju Gregorijanskoga sveučilišta. U njemu je najrevniji suradnik sâm njegov osnivač.

Od posebnih djela spominjemo ova:

1) Epitome iuris canonici cum commentariis; sv. I. god 1932. V. izd. sv. II. god. 1934. V. izd., sv. III. god. 1931. VI izd.

2) Theologiae moralis principia, responsa consilia; sv. I. god. 1933. u 3. izd., sv. II. god. 1928. u 2. izd., sv. III. god. 1935. u 3. izd., sv. IV. god. 1933. u 3. izd.

3) De prohibitione et censura librorum, dissertatio canonico-moralis 4. izd. 1906.

4) De religiosis institutis et personis. 2. vol., 1902.

5) Quaestiones de virtutibus religionis et pietatis, Bruges 1912.

6) Manuel social, 3. izd. 1909.

7) Quaestiones de iustitia, 2. izd. 1904.

8) Méditationis sur la Sainte Vièrge, 2 vol. 4. izd. 1930. i dr.

Manjih knjiga asketičkoga, socijalnoga i moralnoga sadržaja ne nabrajamo. U svemu ih ima što manjih što većih oko 40. Velik je broj članaka razasutih po stručnim listovima: »Nouvelle revue theologique«. »Jus pontificium«, Gregorianum«, »Revue apologetique« i dr. Godište XI. zagrebačkoga »Života« donijelo je njegov članak »Quadragesimo anno«, a posljednji mu je prinos bio u br. 1. teološkog časopisa »Quartalschrift« (Linz) o moralnom pitanju periodičkoga uzdržavanja u braku.

*

Za pok. P. Vermeerscha se može reći, da je i kao moralista i kao kanonista stajao na visini. Ispravno je ustvrditi, da je u prvom redu i prije svega bio kanonista. Dva njegova velika djela svjedoče o tomu nedvojbeno. Stil mu je u latinskim knjigama i raspravama težak i opor, ali je sadržaj rezultat savjesnog rada i

marljivoga proučavanja. Prikazivanje ponegdje dosta zbijeno, zato teško razumljivo na prvi mah, i ako puno misli i pogleda za potrebe suvremenoga života. Ono, što su neki moralisti, slijedeći stope svojih pretšasnika otrag 50 i više godina, propuštali u svojim izvodima, ne propušta P. Vermeersch. On ima otvoreno oko za promijenjene prilike našega suvremenoga života, pa naglasuje, da treba pozitivno odrediti stav prema tim i takovim prilikama u kakove se grupiralo današnje društvo. Stare istine imaju u sebi snage, da se ogledaju i s novim životom, njegovim potrebama, pogibeljima i prelomima. To vrijedi naročito za pitanja de sexto, septimo i octavo decalogi praecepto. Kod tih je pitanja iznosio i svoje originalne pažnje vrijedne poglede i predloge. U tim i takovim životnim prilikama treba reći pojedincu, što mu je činiti i to ne samo ono, što je najnužnije, nego što je najbolje. Ne samo ono, što se mora, nego na prvom mjestu, ono što je bolje, što će donijeti dobar plod: ugrijati srca, ublažiti bijedu, povećati ljubav!

Taj općeniti stav razvija P. Vermeersch kod pojedinih pitanja, a najviše ondje, gdje je najpotrebnije: u pitanjima socijalne pravde, u traktatu o kardinalnoj kreposti pravednosti.

Pokojnika su zato jednako zanimala pitanja sociologije i prava kao i pitanja morala: polazio je ispravno s gledišta, da su ova polja naročito u naše vrijeme ozbiljno povezana, pa da je u skladnom rješenju, koje je rezultat ispravno shvaćene njihove povezanosti, rješenje velikih potreba našega doba. A s druge je strane kao pravi Božji sluga u redu sv. Ignacija znao i osjećao, da su sva ta naučna mudrovanja izlišna i bezuspješna, ako u dušama onih koji pišu, jednako kao i onih za koje se pišu knjige i rješenja, nema ispravnog, odanoga, iskrenoga i dubokoga pouzdanja u Boga, Oca svijetlosti i milosti! Radi toga se učenjak hvata pera i piše asketička razmatranja o Bl. Gospi, a osobito o presv. Srcu Isusovu, sijući tako dobro sjeme, natapajući zemlju i pripravljajući tlo, da »principi, odgovori i savjeti«, što ih daje u moralci donesu doista jednom ploda i povedu narode na puteve Gospodnje!

Pokojnik je zaklopio svoje oči, zauvijek u jedno vrijeme, koje se nikako ne može pohvaliti, da stupa stazama, što vode k smirenju i socijalnom blagostanju naroda. Ali kad nakon burnih, bolnih i borbenih dana zasine toj Evropi u kojoj je on djelovao, dan mira i zadovoljstva, bit će to, ne na posljednjem mjestu, također i zasluga vrloga pokojnika P. Vermeerscha. Vivat in Deo!

Baraba razbojnik.

Egzegetske bilješke.

Dr. Rudolf Schütz.

Kad u evanđeljima čitamo onaj prizor, u kojemu je Pilat usporedio Isusa s Barabom, moramo se i ne htijući začuditi, kako su Židovi mogli zatražiti, da im dade Barabu, a Isusa da raspne. Razumije se, da zloba narodnih vođa može donekle protumačiti neočekivanu odluku židovskog mnoštva. No to ne daje dovoljan psihološki tumač. Dodaje se obično i to, da su svećenici i narodni starješine novcem potkupili stanoviti broj vikača.[1] Ako je i bilo tako, što se međutim ne da dokazati, nije to bio glavni uzrok Barabina oslobođenja. Nama se čini, da evanđeoski tekstovi daju za potpuno razumijevanje toga prizora dosta svijetla, tako da se on još i danas može približno ustanoviti.

Unapred velimo, da se tu nipošto ne radi o nekoj rehabilitaciji Barabe. Želimo samo iznijeti neke podatke iz sv. Pisma, po kojima se može bolje razumjeti, zašto je židovsko mnoštvo uopće došlo do toga, da bira između Isusa i Barabe, i koji je bio onaj glavni motiv, što je izbor odlučio u korist Barabe.

Najprije nekoliko podataka o samoj Barabinoj osobi, prema sinopticima. Poslije ćemo nadovezati sve ono, što se za pravo tumačenje naše scene može naći u opisima evanđelista. Na koncu ćemo se osvrnuti na sud sv. Ivana o Barabi.

I.

U prvom se evanđelju veli za osobu Barabinu samo jedno: on je bio *vinctus insignis. U grčkom* ἐπίσημος znači najprije nešto, što je obilježeno posebnim znakom. Zatim: izvanredan, poseban, slavan. Rijetko se upotrebljava u zlom smislu. Lagrange[2] prevodi ovaj pridjev sa *célèbre*. Zabilježimo usput i to, da se Baraba kod Mateja ne naziva razbojnikom.

Marko i Luka daju nam više podataka o Barabi. Kod njih saznajemo zašto je Baraba uopće došao u tamnicu. Tako nam veli sv. Marko (15, 7) ,da je Baraba bio zatvoren s nekim buntovnicima. Ne veli ništa o svrsi i opsegu te bune. Buntovnici su σταςιασ εἶς njihova buna στάσις Teško je tu misliti na kakav razbojnički prepad. Takva se stvar ne nazivlje bunom ili ustankom, nego raz-

[1] Tako je to na pr. izneseno u filmu *Golgota*. Slično Knabenbauer u svom komentaru (*Evangelium secundum s. Matthaeum*, t. II, p. 500) oprezno veli, da su vođe potaknuli mnoštvo na poznati izbor »promissis, minis, forte etiam pecuniis distributis...«

[2] *Evangile selon saint Matthieu*, p. 519.

bojstvom. Posebno se predbacuje ovim buntovnicima, da su učinili ubijstvo.[3] Prema samome tekstu mogli bi zaključiti, da je bila ubijena samo jedna osoba i da to ubijstvo nije možda počinio sam Baraba, nego njegovi drugovi, odnosno njegovi drugovi s njim. Može se međutim *φόνος* shvatiti i kao pokolj. Onda je stvar dakako malo drukčija.

Kod Luke (23, 19) vidimo, da je Baraba bio bačen u zatvor baš zbog ubijstva, što ga je on počinio, i zbog ustanka. Treći sinoptik ne spominje ostalih buntovnika: *(Barabbas) erat propter seditionem quandam factam in civitate et homicidium missus in carcerem.* Nažalost ni Luka ne daje nikakvih bližih podataka o tom ustanku. Doznajemo od njega jedino to, da se ustanak dogodio u gradu Jeruzalemu, a to još više isključuje, da se ovdje radi o razbojničkom prepadu. Jer, kad se uzme u obzir, da je Jeruzalem bio i utvrđen i opskrbljen rimskom vojničkom posadom, jedva se može zamisliti, da bi se kakva razbojnička banda usudila napraviti prepad na takav grad.

Prema sinopticima dobivamo o Barabi sliku, da je to bio čovjek, koji je s nekim buntovnicima bačen u tamnicu zbog nekakva ustanka. Po svoj prilici je on sam bio vođa toga ustanka, jer sv. Matej veli za njega, da je bio glasovit. Ni Marko ni Luka ne nazivlju ga međutim razbojnikom.

Teško je odrediti, o kakvoj se buni ili ustanku tu radilo. No iako nemamo o tome točnih podataka, možemo bez straha postaviti hipotezu, da se radilo o nekakvoj uzbuni proti Rimljanima. Židovi su već dulje vremena skučeni pod rimskim jarmom. Svaki čas imadu neprilika sa strane rimskih vlasti i njihove otačke tradicije dolaze sve više u opasnost. To sve opširno opisuje povjesnik Josip Flavije, a imade o tom stanju stvari dosta tragova i u samom sv. Pismu. U takvoj su se atmosferi organizirali t. zv. *sicarii,* koji su se svim silama zalagali za potpunu teokraciju. Oni su radije sve podnosili, nego da moraju priznati nekoga drugog osim Boga za gospodara.[4] Bilo je tada po Palestini manjih atentata, manjih ustanaka i pokušaja, da se strese rimski jaram. Tada su se Židovi branili od invazije Rimljana slično kao danas Arapi od invazije Židova. Povjesni izvori dakako nijesu zabilježili svih tih događaja. (Cf na pr. Act. 5, 36 sq).

Ne može dakle znati, koliko je takvih manjih ili većih ustanaka bilo. No može se reći sa sigurnošću, da su svi ti pokreti bili primani sa strane samih Židova sa simpatijom. Rimljani su bili za

---

[3] Iz latinskog bi prijevoda zaključili, da je samo Baraba učinio ubijstvo. No iz originala se vidi, da su i drugi kod toga ubijstva sudjelovali: *οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνος πεποιήκεισαν.*

[4] Cf *Ant.* 18, 1—2.

njih *injusti agressores,* štoviše *injusti occupatores Terrae Sanctae,* i zato su Židovi dakako nastojali, da ih se riješe što prije i što temeljitije. K tome se mora još dodati njihovo nacionalističko shvaćanje mesijanizma. Za njih Mesija nije imao biti Kralj mira, trpljenja i poniznosti, nego oslobodilelj Palestine, koji će svladati sve narode i nametnuti svima gospodstvo Izraelaca. U takvim se okolnostima razvila kod tadašnjih Židova neka psihoza revolte i nezadovoljstva. Na sve su strane očekivali, da se jednom već pojavi očekivani Mesija. Ako bi se gdje pokazao kakav odvažniji ili nestrpljiviji Židov i nastojao oko sebe sakupiti vojsku, mogao je biti siguran, da će ga pratiti simpatija njegovih sunarodnjaka. S jednakom simpatijom primali su Židovi tada i svaki drugi manji pokušaj, da se okrnji vlast Rimljana.

Ustanak, kome je Baraba bio na čelu, ima se shvatiti u tom svijetlu povjesnih činjenica. Dakako da u ovakvim okolnostima Baraba nije više obični *latro,* nego neki narodni junak, koji je privukao na se pažnju i ljubav mnoštva.[5]

Prije nego što prijeđemo na razvoj događaja, po kojem je Baraba pušten na slobodu, možemo još spomenuti, da su neki pokušali poistovjetovati Barabin ustanak s onom pobunom, što je nastala u Jeruzalemu zbog gradnje vodovoda. Pilat je naime htio sagraditi vodovod, a za pokriće troškova kanio je utrošiti jedan dio hramskog novca. U narodu je nastala uzbuna. Pilat je obukao u građansko odijelo više svojih vojnika, koji su na dani znak počeli ubijati bundžije. Tu je zgodu zapisao Josip Flavije.[6] On doduše ne spominje, da su tom zgodom i Židovi nekoga ubili, ali je to posvema vjerojatno, pogotovo zbog okolnosti, što su vojnici bili u građanskom odijelu. A pobuna je bez sumnje imala i nekoga vođu. Možda Josip Flavije prešućuje eventualne žrtve sa strane Rimljana, da rimskim čitačima svoje povijesti ne učini svoj narod manje simpatičnim. Neki[7] štoviše misle, da se ta pobuna spominje i kod Luke 13, I. No to se ne može ustvrditi sa sigurnošću.

II.

Toliko o Barabinoj osobi, kako nam je prikazuju sinoptici. A sada nam se nužno nameće pitanje: kako je uopće došlo do toga, da su Židovi imali birati između Isusa i Barabe?

Prigodom Pashe bi prokurator obično dao slobodu jednom sužnju prema izboru samih Židova. To nam potvrđuju sva četiri evanđelista. (Mt. 27, 15; Mr. 15, 7; Luc. 23, 17 i Joa. 18, 39). Iz

---

[5] Lagrange, *op. cit.,* p. 519: On le tenait probablement comme une sorte de héros national.

[6] Cf *Ant.* 18, *De bello jud.* 2, 8.

[7] Cf Knabenbauer, *Evangelium secundum s. Marcum,* p. 407.

Matejeva i Markova prikaza se vidi, da je to već bio ustaljeni običaj. Luka veli štoviše: *necesse autem habebat dimittere eis per diem festum, unum.* Povjesničari Novoga Zavjeta obično drže, da je taj običaj bio posvema židovski, kao neka uspomena na oslobođenje iz Egipta; zadržali su ga i Rimljani, da barem donekle izađu ususret Židovima. Drugi opet nazrijevaju u tome običaj, što su ga uveli sami Rimljani, da se njihov jaram ne bi učinio Židovima previše teškim.[8] No u tom bi slučaju nalazili slični običaj jamačno i po drugim ostalim provincijama. U povjesnim dokumentima međutim o tome nema ni traga. Jedino evanđelja znadu za taj običaj. Sigurno je svakako to, da je u Jeruzalemu na Pashu prokurator Židovima puštao na slobodu jednoga sužnja. Da se radilo o blagdanu Pashe, vidi se iz Ivanova teksta: 18, 39: *est autem consuetudo vobis ut unum dimittam vobis in Pascha.*[9] No koga bi prokurator puštao na slobodu prigodom Pashe? O tom nas izvještavaju prva dva sinoptika. Matej (27, 15) veli, da bi prokurator puštao na slobodu tom zgodom *quem voluissent,* a Marko (15, 6) *quemcumque petissent.* Inicijativa je dakle ležala u rukama samih Židova.

Pogledajmo sada, kako su se Židovi poslužili ovim privilegijem prigodom one Pashe, na koju je zaklano pravo vazmeno Janje. Evanđelisti pripovijedaju ovu zgodu s više pojedinosti. Kod tumačenja svih tekstova moramo se dakako držati načela, da svi evanđelisti nužno ne kazuju svega, ali da među njihovim opisima ne može biti protuslovlja.

Uoči Pashe ujutro dolazi mnoštvo pred Pilatovu palaču i traži, da mu se pusti jedan sužanj, prema običaju. Da je mnoštvo Židova ovdje imalo inicijativu, jasno slijedi iz Markova prikaza: *et cum ascendisset turba coepit rogare, sicut semper faciebat illis.* (Mr. 15, 8). Jasno je, da se Židovi ovdje hoće poslužiti onim privilegijem o oslobođenju uznika na Pashu. Prokurator bi puštao na slobodu onoga, koga bi Židovi sami zatražili. Prema tome jedva možemo zamisliti, da su Židovi došli pred Pilata i samo neodređeno vikali: Pusti nam kojega sužnja! Naprotiv sve govori u prilog tome, da su imali u ustima određeno jedno ime, a to je u ovom slučaju bio glasoviti Baraba. A glasovit im je bio jamačno ne zato, što je bio običan kakav razbojnik, nego zbog drugih razloga. Mi smo ih gore ukratko iznijeli.

Obično se međutim drži, da je Pilat sam predložio dvije osobe, između kojih su sebi Židovi mogli izabrati jednu. Prema riječima, što ih je zabilježio Matej (27, 17): *Congregatis ergo illis, dixit*

[8] Cf Knabenbauer, *Ev. sec. s. Mat.*, p. 497.

[9] Možda riječi: *est autem consuetudo vobis,* govore također u prilog onoj teoriji, koja vidi u tom puštanju sužnja židovski običaj

Pilatus: Quem vultis dimittam vobis: Barabbam, an Jesum qui dicitur Christus? Ako je Pilat sam predlagao osobe, onda bez sumnje nije mogao uz Krista predložiti glasovita kakva narodna junaka, jer je tako bio manje siguran, da će spasiti Isusa. No, ovakvo se shvaćanje protivi očito Markovu tekstu, gdje se vidi, da su Židovi sami došli i zatražili, da im se učini prema običaju. Između Pilatovih riječi kod Mateja i početka rečenice, koja veli: *Congregatis ergo illis,* mora se umetnuti sve ono, što su Židovi vičući tražili od Pilata i što je naveo drugi sinoptik. A molba Židova, ponovno naglašujemo, nije mogla biti onako bezlična, jer puštanje sužnja nije za njih sigurno bila neka zabava nego sredstvo, da se oslobode iz tamnice oni, koje bi narod zbog kakva razloga sam htio.

Uostalom nazočnost mnoštva pred Pilatovim stanom može se najbolje i shvatiti tako, da je to mnoštvo došlo baš radi toga, da se udovolji njihovoj molbi, prema običaju. Sve doonda evanđelisti govore samo o članovima sinedrija i njihovim slugama. Da ne bi možda tko mislio, da je to hipoteza onoga, kojemu je to potrebno radi posebnog tumačenja Barabinog slučaja, navest ćemo ovdje potpuno identično mišljenje Knabenbauera.[10] On pokazuje, kako nema protuslovlja između Matejevog i Markovog prikaza. Zato veli: »Immo haec Marci narratio optime pandit quomodo subito turbae appareant coram palatio Pilati, cum eousque etiam apud Matthaeum de solis synedristis qui per ministros Jesum adduxerunt sermo fuerit. Turbae itaque pro more tempore statuto conveniunt, ut unum ad diem festum in libertatem vindicent. Ea itaque occasione magnus fit populi concursus. Etiam apud Lucam tum demum plebis fit mentio, cum iam in eo est ut Jesus simul cum Barabba populo sistatur (23, 13 sq). Ioannes quidem Pilatum loquentem facit: est autem consuetudo vobis ut unum dimittam vobis in pascha (18, 39), neque tamen eo modo probatur ipsum procuratorem, non plebem, rem proposuisse. Nam eo loco manifestum est Ioannem pluribus omissis breviter narrare«.

U času dakle, prije nego što je došlo do izbora između Isusa i Barabe, opći je položaj kod Pilata bio ovaj: sinedristi su doveli Isusa Pilatu. Ovaj ga uzalud pokušava spasiti. Uto dođe pred palaču mnoštvo i zatraži, da mu se prema starom običaju pusti sužanj i to ovaj puta glasoviti Baraba. U tome je mnoštvu jamačno bilo nekoliko vikača-vođa, koji su sačinjavali jezgru čitavoga mnoštva. Mnoštvo se moglo dosta naglo uvećati, jer je to bilo u doba velike navale stranaca. Istočnjaci se brzo zaustave, gdjegod opaze kakvu gomilu ljudi. Tako je moglo biti i ovaj puta pred Pilatovom palačom.

---

[10] *Ev. sec. s. Marcum,* p. 407—408.

Do Pilatovih je dakle ušiju došla želja Židova, da im pusti na slobodu Barabu. No Pilat u isti mah hoće spasiti Isusa. Pokušava zadnje sredstvo: apel na sakupljeni narod. Znao je dobro po svojim službenim izvjestiteljima, da Isus zapravo imade u narodu mnogo simpatija. Mogao je to zaključiti ako iz ničega drugog, a ono iz velikog mnoštva, što se obično okupljalo tamo, gdje se nalazio neobični Prorok. A znao je i to, kako izričito spominju evanđelisti, da su svećenici i narodni poglavice dali uhvatiti Isusa iz zavisti. Ta je spoznaja mogla potaknuti Pilata, da narodu predloži samoga Isusa, tako da se On okoristi pashalnim privilegijem, mjesto Barabe.

No i ta je zadnja nada izdala Pilata. Prije nego što je došlo do konačne odluke, morao je prekinuti sjednicu (Mt. 27, 19), jer je dobio poruku od svoje žene, da ništa na žao ne učini ovom Pravedniku. Dotle su svećenici i narodni poglavice agitirali među mnoštvom, da svakako zatraže Barabu, a ne Isusa. Kad se Pilat povratio na poprište, ponovno ih je zapitao: *Quem vultis dimittam vobis?* Prema Marku postavio je također i jednostavno pitanje: *Vultis dimittam vobis regem Judaeorum?* Ovi su pregovori po svoj prilici potrajali neko vrijeme. Konačno je mnoštvo došlo do okrutnoga svoga rezultata: odabrali su Barabu, a predali propasti Isusa, velikoga dobročinitelja i Proroka. Isus, s blagom svojom naukom, im nije bio po ćudi; oni su očekivali drugog Mesiju. Baraba je bio mnogo bliži tome nacionalističkom idealu. Stoga je došlo do žalosnoga onog jedinstva u mnoštvu, kako to opisuje sv. Luka: *exclamavit autem universa turba: Tolle hunc, et dimitte nobis Barabbam.* Pilat još pokušava produljiti pregovore, ali uzalud: *et Pilatus judicavit fieri petitionem eorum.* Sve se to odigralo, kako izgleda, u nazočnosti samoga Isusa. Barem posljednji dio ovih pregovora, jer Židovi viču *tolle hunc,* uzmi ovoga. Baraba je međutim negdje u tamnici. I na koncu sv. Luka još jednom iznosi kontrast između Isusa i Barabe: Pilat im je pustio čovjeka ubojicu i buntovnika, *Jesum vero tradidit voluntati eorum.*

III

Nigdje dosada nijesmo susreli nijednog svjedočanstva, da je Baraba bio razbojnik. Otkuda mu dakle to ime, pod kojim je obično poznat? Uzeto je iz dobroga izvora, kod sv. Ivana. Pisac četvrtoga evanđelja ostavio je Barabi ovu posjetnicu: *Barabbas — latro.* Prema četvrtom je evanđelju (18, 39 sq) također predložio Pilat Židovima samo Isusa, da se spusti na slobodu: *Vultis ergo dimittam vobis regem Judaeorum? Clamaverunt ergo rursum omnes dicentes: Non hunc, sed Barabbam. Erat autem Barabbas latro.*

Jedini dakle sv. Ivan veli za narodnog junaka židovskog, da je bio razbojnik, *latro,* ληστής. Kako da to dovedemo u sklad sa sinopticima? Nama se čine dva moguća riješenja. Sve ovisi o tome, kako se uzme riječ ληστής. Ako je uzmemo u doslovnom smislu,

onda se radi o običnom razbojniku, t. j. o čovjeku, koji sam ili s družbom ubija i napada putnike i mirne stanovnike, pa živi od plijena i grabeža. Takav je razbojnik mogao biti i Baraba. Ništa se kod sinoptika tome ne protivi. Jer sve ako ga prva tri evanđelja i ne nazivlju razbojnikom, nego iznose samo, kako je učinio ustanak, ipak je Baraba mogao biti osim toga i razbojnik, koji je ovaj puta imao poslužiti sa svojom družbom kao udarna četa proti Rimljanima. No ako je Baraba doista bio razbojnik u izloženom smislu riječi, onda nije zacijelo njegov razbojnički karakter bio *objectum formale* za Židove, kad su ga tražili od Pilata. Mogli su ga tražiti jedino kao borioca za narodnu židovsku stvar. Baraba je razbojnik bio za tadanje Židove pokriven zaslugama i simpatijama Barabe narodnog mučenika.

No ima još jedna mogućnost. Riječ ληστής može se upotrijebiti i u prenesenom smislu: za čovjeka, koji je imao posla s tamnicom, koji je nekoga ubio, možda bio blizu smrtne kazne itd. Ukratko može ta riječ označivati čovjeka, koji je, općenito govoreći, učinio nešto nasilno, protuzakonito, krvoločno. Pojam se ne mora pobliže determinirati. Slično se i kod nas upotrebljava na pr. riječ lopov za čovjeka, koji nije nužno morao baš nešto ukrasti; nego je prefrigan, prevejan, sebičan.

Može li se ovakav smisao riječi ληστής primjeniti na Barabu? Nama se čini, da može. Evo zašto: Sv. Ivan je napisao svoje evanđelje oko sedamdeset godina nakon opisanoga događaja. U tradiciji se teško sačuvalo mnogo podataka o Barabi. Poznija su pokoljenja zapamtila glavnu njegovu osebinu, koja ga je razlikovala od Spasitelja: Baraba je bio omrljan ljudskom krvlju, a Isus je bio nevini Jaganjac, dobročinitelj ljudi. Nije na koncu ni bilo potrebno, da se previše zna o toj sporednoj ličnosti iz evanđelja. Prema tome je mogao sv. Ivan ukratko obilježiti Barabu time, što ga je nazvao razbojnikom: *erat autem Barabbas latro.*

No to je po sebi još dosta slab razlog, da se *latro* može kod Ivana uzeti u širem smislu. Ima još jedan argumenat, a taj nam se čini mnogo odlučnijim. Kod sinoptika se, barem kod Marka i Luke, vidi kako oni naglašuju negativne strane Barabine, da tim crnija ispadne odgovornost Židova. Osobito se to vidi od Luke. Kad je Pilat već svršio pregovore s mnoštvom, još jednom čitamo u trećem evanđelju (23, 25), kako je Baraba zbog ubijstva i ustanka bio bačen u tamnicu. A toga je Pilat pustio na slobodu, dok je Isusa predao samovolji Židova. Pišući s takvom tendencijom, sv. Luka bi sigurno uzeo sve negativne elemente, što ih je samo mogao imati pri ruci. Zar mu ne bi sjajno poslužila činjenica, što je Baraba inače bio obični razbojnik? No Luka ipak ne veli, da je Baraba bio razbojnik.

Ne možemo se sa sigurnošću odlučiti za jednu ili drugu mogućnost. Svakako je sigurno barem to, da Židovi nijesu tražili Ba-

rabu zato, što je možda bio razbojnik, nego zato, što je učinio sa svojim pomagačima djelo, koje je godilo narodnom ponosu Židova.

Gore izloženo tumačenje se, po našem mišljenju, obazire na sve zahtjeve evanđeoskih tekstova, a ujedno daje potpuniji psihološki tumač čitavoga onog prizora, u kojemu su Židovi imali birati između Isusa i Barabe. Židovi dolaze pred Pilata i traže Barabu. Ovaj međutim hoće uz Barabu predložiti Isusa, jer je znao, da i Isus ima svojih prijatelja među Židovima. Pilatovo je nastojanje međutim propalo. Barabina je popularnost bila veća, a djelovalo je bez sumnje i nagovaranje svećenika. (Cf Mt. 27, 20; Mr. 15, 11). Masa se prevarila, kako to često biva, pogotovo ako je zaslijepljena kakvom strasti, kao na pr. baš u ovom slučaju.

Prizor se naprotiv ne može nikada potpuno shvatiti, ako se polazi sa stanovišta, da je sam Pilat prvi predložio i Barabu i Isusa za oslobođenje. Ako je ozbiljno htio osloboditi Isusa, nije osim njega morao predložiti i Barabu. A Matej još osim toga veli, da je Baraba bio *insignis, glasovit.* Pilat bi se pokazao ili skrajno nevještim upraviteljem ili jednako nevještim psihologom. Osim toga bi se teško u toj hipotezi protumačilo, kako su Židovi mogli osloboditi na Pashu *quem voluissent,* kako veli Matej, ili *quemcumque petissent,* kako čitamo kod Marka.

Sasvim se drukčije čitava stvar može shvatiti, ako se držimo strogo teksta. Onda je i razumljivije, a možda i jedino razumljivo, kako se mnoštvo Židova moglo odlučiti za Barabu protiv Krista.

Obično se tumačenje Barabinog slučaja upotrebljavalo obilno u tu svrhu, da se pokaže velika zloba Židova. Po tumačenju, što smo ga gore iznijeli, ne može se više ova zgoda toliko uzimati u tom smislu. No može se uspješno primjeniti za drugu jednu pouku: kako mnoštvo, i protiv istine, voli buntovnike, vikače, a ne imponira mu miroljubivost, krotkost, strpljivost i jednostavna pravednost.

Pred drugi međunarodni tomistički kongres.

Kuničić J., O. P.

Mnogi su pojedinci i mnoge crkvene znanstvene ustanove radosno primili vijest, da je »Rimska Akademija sv. Tome« zajedno s Akademijom »Dei Lincei« sazvala u Rim drugi međunarodni tomistički kongres za vrijeme od 23 — 28 studenoga t. g. Stanka od 10 godina poslije prvog kongresa u Rimu (god. 1925) do danas predugo je trajala. Nametnula se potreba, da se najistaknutiji nosioci tomističke misli zajedničkim dogovorom posavjetuju o gorućim pitanjima sadašnjice, te da pod vodstvom »Zajedničkoga Naučitelja« pokažu nedostiživu asimilatornu snagu tomističkog, uvijek suvremenoga sistema.

Kongres je sazvan od viših crkvenih naučnih krugova. Sv. Toma nije svojina jednoga dominikanskoga reda; on je »opći ili zajednički Naučitelj sveukupne Crkve«, jer je Crkva njegovu nauku, kako to svjedoče premnogi i svakovrsni književni spomenici, »učinila svojom«.[1] Ni jedan teolog ili crkveni pisac nema toliko autoriteta koliko Crkva, čuvarica i učiteljica objavljene istine daje sv. Tomi; u riječima Pija XI., u kojima odzvanja glas te Crkve kroz vjekove nalazi se najviša forma priznanja. Crkva priznaje i prima sve što je istinito; ona je za pravu slobodu, a to je sloboda istine. Ne niječe već neprestano tvrdi, da ju je našla najsavršenije izraženu kod sv. Tome. Kod njega se, veli Lav XIII., ističe prebogata, neporočna, zgodno raspoređena nauka, sva posvećena službi vjere i vanredno suglasna s istinama od Boga objavljenim. Svetost pak života i sjaj najuzvišenijih kreposti Anđeoskoga Naučitelja daju toj nauci posebno obilježje.[2]) Radi ovih i sličnih, vanjskih i unutarnjih odlika nauke sv. Tome, ona je postala mjerilom za nauku drugih crkvenih učitelja. Ako je nauku drugih crkvenih pisaca ili svetaca sv. Crkva pohvalila ili naredila »to je činila koliko se ta nauka slaže s principima Anđeoskoga ili koliko im se ne protivi«.[3])

Nije jamačno namjera crkvenog naučiteljstva, da tolike njegove izjave u prilog nauke sv. Tome ostanu u zraku; ona hoće, da se provedu u život. Sami su se sv. Oci Pape dovoljno jasno izrazili; oni, koji ne zatvaraju svojih očiju mogu vidjeti, što sv. Crkva želi i zapovijeda. Dovoljno je prolistati enciklike Lava XIII., Pija X. i Pija XI. da se uvidi, kako je Crkva u nauci sv. Tome namjeravala dati praktičnu, a ne samo idejnu normu. A činjenica, da se tomistički kongresi sazivaju na poticaj i pod pokroviteljtsvom same kongregacije za nauke i za katoličku univerzu o tome nas također uvjerava.

I filozofi i filozofija treba da se podlože učiteljstvu Crkve. Na tom su polju direktive sv. Crkve jasne »Tko je, pita Pijo XI., bolje istumačio bitnost filozofije, ulogu razuma i njegove snage?«[4]) Odlike sv. Tome kao filozofa navele su Pija X. da kaže: »Neće biti bez velike štete, ako se (oni koji naučavaju filozofiju i teologiju) odaleče, pa i za jedan korak, naročito u metafizičkim pitanjima, od svetoga Tome«.[5]) Dosljedno, razlaže isti Papa, ne pokoravaju se, čak se protive našoj volji oni, koji u filozofiji pristaju uz nauku kojeg skolastičkog učitelja, ako se to protivi principima sv. Tome. Ti principi »valja da se sveto i neskvrnjeno čuvaju«.[6]) U kolikoj

---

[1] Pijo XI: »Studiorum Ducem«; Acta Apostolicae Sedis, 1923. str. 314.
[2] »Cum hoc sit« 4. aug. god. 1880.
[3] Pijo X: »Doctoris Angelici«; A. A. S., 1914. str. 338.
[4] A. A. S. 1923. str. 312.
[5] A. A. S., 1914. str. 338.
[6] A. A. S., 1914. str. 337.

mjeri Crkva traži od profesora teologije naučavanje nauke i principa sv. Tome, jasno se vidi iz toga, što Pijo X. u navedenom Motuproprio »Doctoris Angelici« izričito zapovijeda, da se teološka Suma uzme za tekst prelekcija. Mogao bi netko reći: »Crkva doduše naređuje da se na univerzama uzme »Suma« kao tekst prelekcija, ali to ne znači da se profesori ne bi mogli udaljiti od nauke i principa sadržanih u tom tekstu. Međutim, sam sv. Otac odgovara na tu možebitnu poteškoću davajući razlog te zapovjedi: »Itaque ut genuina et integra s. Thomae doctrina in scholis floreat, quod nobis maxime cordi est, ac tollatur jam illa docendi ratio, quae in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque nititur«.[6a] Prema tome sv. Otac traži uvođenje »Sume« kao teksta zato: a) da se prestane s onom metodom, po kojoj se profesori oslanjaju na lično mišljenje i auktoritet; b) da procvate izvorna nauka sv. Tome; c) da se ta nauka u svojoj cijelosti uščuva. Tko dakle hoće potpuno izvršiti ono što je najviše na srcu Kristovu Namjesniku, taj će uvelike cijeniti Anđeoskog Naučitelja; svim će srcem prionuti uz njegovu nauku; najbudnije će paziti da se od nje ne odaleči; trsiti će se, da je posvema i cjelovito prigrli, te konačno da je neokaljanu saopći duhovnoj mladeži.

Za teologiju vrijede ista načela. Mi zahtjevamo, veli Pijo X., da teolgija uvijek bude rasvijetljena onom filozofijom, kojoj smo dali prvenstvo.[7]) »Ne valja dovesti u sumnju, da je Akvinac podigao teologiju na najviši vrhunac dostojanstva...; prema tome pripada Tomi prvenstvo učiteljstva u našim školama ne toliko zbog njegove naobrazbe u filozofiji, koliko zbog proučavanja teologije.«[8]) Posebno pitanje u kojemu se odlikovao sv. Toma u teologiji, kako neprestano ponavljaju sv. Oci Pape, stoji baš u točno određenoj razlici naravnoga i nadnaravnoga reda, filozofije i teologije.

Kad se učiteljstvo sv. Crkve sastajalo na koncilima ono je tražilo savjeta među zemaljskim učiteljima najprije kod sv. Tome. Protiv izjava nekih papa, da su tridentinski Oci odredili da im, dok vijećaju, na žrtveniku imade biti otvorena i Suma sv. Tome, gdje je najautoritativnije iznesena nauka Anđeoskoga, historici su rekli svoju. Onom stalnošću kojom im to uspije zabaciti tom, i ne većom stalnošću prihvatimo njihove tvrdnje, a međutim zapamtimo što je stalnije: »Poslije smrti sv. Učitelja nije Crkva održala nijednog sabora, u kojem ne bi on sa bogatom svojom naukom bio prisutan«.[9]) Radi se, to je jasno, o prisustvu nauke, duha te nauke; a to je za sv. Tomu časnije, a za teologa važnije znati, nego li je važno ispitivati, da li je tekst Sume, uzevši stvar materijalno, bio na žrtveniku.

6a A. A. S., 1914. str. 341.
7 A. A. S., 1914. str. 338—339.
8 A. A. S., 1923. str. 318.
9 A. A. S., 1914. str. 314.

Nakon što je sv. Crkva toliko puta izričito i isključivo spomenula i naredila nauku sv. Tome, njegova načela, pa iako se koji skolastički učitelj tome protivio (to se zaključuje također iz navedenog mjesta Pija X., kao i iz toga, što je Anđeoski »Princeps et Magister« skolastika, kako ga zove Lav XIII. u enciklici »Aeterni Patris«), došla je formalna zapovijed izražena u kanonu C. Z. 589. § 1. To je jeka tradicije od vijekova. Ta zapovijed nije formulirana na brzu ruku; možemo reći, da je sve to već izraženo bilo u enciklikama Lava XIII. i Pija X. Radi se o vrlo važnoj stvari: formaciji klera. Zato veli Pijo XI.: »Sanctum igitur unicuique (eorum) esto quod in Codice iuris canonici praecipitur«![10] Neposredan bi smisao zapovijedi prema kanomu 1366. § 2. bio, da treba slijediti sv. Tomu, bilo kad se radi o metodi, kojom se dolazi do istine ili se ta istina iznosi; bilo u pitanju principa, u kojima se znanost nalazi u začetku kao stablo u sjemenu; bilo konačno u nauci ili u glavnim tezama, izvedenima iz tih principa i rasvijetljenima njihovim svijetlom, koje sačinjavaju srčiku sistema.

Ova dosljednost, jednodušnost crkvenog naučiteljstva u preporučivanju i naređivanju nauke jedne ličnosti, to jest sv. Tome, dovodi nas do zaključka, veli glasoviti kardinal Billot S. J., da se tu ne radi o ljudskom mnijenju, niti o nazorima pojedinih stranaka, niti o utjecaju školskih prepiraka već o sudu Onoga, koji u sv. Ocu Papi kroz vjekove govori i naučava: »Petrus est a quo singularem illam habet Aquinas commendationem«.[11] Imajući pred očima najtijesnije odnošaje naučiteljstva sv. Crkve s naukom sv. Tome rekao je Pijo XI. one vrlo značajne riječi: »Kad Tomi iskazujemo počasti, onda se radi o nečemu višemu, nego je glas Tomin: o ugledu naučavajuće Crkve«.[12]) Ovaj ugled Crkve traži od vjernika vjernu poslušnost. Zato Benedikt XV. veli: »Tko je onaj, koji se posvetio ozbiljnim naukama, samo ako uz želju za znanjem goji ljubav prema sv. Crkvi, a da najviše ne cijeni, žarko ne ljubi, predano ne slijedi Tomu Akvinskog, čija je nauka jamačno dobrotom Božje Providnosti, zasjala u Crkvi da se utvrdi istina i da se svladaju sve zablude budućnosti?«[13])

Na dan otvorenja školske godine na međunarodnom Papinskom univerzitetu »Angelicum« u Rimu dne 14. novembra 1935. rekao je kardinal Villeneuve doslovno: »S'il faut s'étoner de quelque chose, après un ensemble de textes pontificaux dont l' accord est si parfait, la précision de plus en plus nette, l' accent de plus marqué, c' est qu' il y ait encore des esprits catholiques, voire des plumes ecclésiastiques, á tergiverser. Relents d'un vieil esprit plusieurs fois signalé. Les désirs et les ordres des Papes eux-mêmes ne sauront le dissiper qu'avec le temps et des générations nouvel-

[10] A. A. S., 1923., 324.

[11] A. A. S., 1915., suppl. str. 5.

[12] A. A. S., 1923., str. 324.

[13] A. A. S., 1916., str. 397.

les, formées á une doctrine plus pure, dégagée de la cangue de traditions d'écoles ou d'amours-propres individuels et collectifs qu' on a du mal á sacrifier«.[14])

*

Saziv međunarodnog tomističkog kongresa u Rimu potpuno je u skladu s tradicijom sv. Crkve; on ujedno odgovara potrebama sadašnjice. Prigoda je i te kako važna. Program je kongresa sastavljen u vidu kritike Descartove filozofije, jer se slijedeće god. od 1.—6. augusta održaje u Parizu kongres povodom jubileja Descartovog djela »Discours de la Méthode« (1637). Kad se sjetimo raznih Descartovih teza o metodičkoj, općenitoj dvojbi, o bitnosti tjelesa, o ustrojstvu živih bića, o dualizmu oprečnosti duha i materije, subjekta i objekta, o svraćanju filozofske misli na subjekt koji misli i t. d. kao i zlih posljedica njegovih principa za svu modernu filozofiju, pokazat će nam se opravdanim teme, što će se raspravljati na kongresu u Rimu. Odavno već su najavljena predavanja[15]) o spoznaji, o sastavnim elementima tjelesa, o principima organskog života, o najnovijim otkrićima eksperimentalne psihologije, o zajedničkim problemima filozofije i prirodnih znanosti, o odnošajima između filozofije i religije i t. d.

O tim i sličnim pitanjima raspravljat će najistaknutiji pretstavnici tomističke misli. Među prvima, što su se odazvali, bili su:

[14] »Angelicum« 1936. vol. XIII. fasc. 1 pag. 18; Analecta O. F. P., 1935. fasc. 6 p. 328.

[15] Invitante Consilio exsecutionis, ampliorem relationem de Congressus thematis proponent:

I. — De cognitione humana, praesertim de criterio veritatis. — Ill.mi ac Rev.mi DD. Leo Noël, Instituti Philosophici Lovaniensis Praeses et Franciscus Olgiati Mediolani in Universitae SS. Cordis Professor.

II. — De quaestionibus quae philosophiae et scientiae communes exsistunt — Cl.mus D. Iacobus Maritain, in Instituto Catholico Parisiensi Professor.

III. — De constitutione corporum — Ill.mi et R.mi DD. Victor Grégoire, Universitatis Lovaniensis Professor et Casimirus Kowalski, Seminarii Poznaniensis Superior.

V. — De recentioribus inventis psychologiae experimentalis — R.mi PP. Augustinus Gemelli O. F. Min., Rector Magnificus Universitatis SS. Cordis, et Emmanuel Barbado O. P., Romae in Pontificio Instituto »Angelicum« Professor.

VI. — De relationibus philosophiam inter et religionem — Rev.mus P. Reginaldus Garrigou-Lagrange O. P., Romae in Pontificio Instituto »Angelicum« Professor.

Communicationes, seu breviores relationes de aliqua quaestione ad themata proposita pertinente, legi poterunt in ipso Congressu et discussioni subjici.

Lingua Congressus est latina. Licebit tamen uti anglica, gallica, germanica, hispanica, italica.

Garigou-Lagrange O. P., A. Gemelli O. F. M., Barbado O. P., Hoenen S. J., L. Noël, F. Olgiati, J. Maritain, V. Grégoire, K. Kowalski i dr. Razumljivo je, da su tomisti pozvani da vode glavnu riječ, jer oni, koji žive na djelima Anđeoskoga Naučitelja, mogu najbolje uvidjeti odlike njegove nauke i najshodnije primijeniti je na suvremena pitanja.

Za vrijeme kongresa bit će izložba tomističke literature, izdana od god. 1925.; ta će izložba sačinjavati dio izložbe svjetske katoličke štampe u Vatikanu.

Kardinal Ehrle o skolastici.

Dr. fra Krsto Kržanić.

Poznato je ime kardinala Ehrlea, isusovca, prvorazrednog učenjaka, vatikanskog bibliotekara, neumornog i plodnog arhivalnog radnika. Umro je 30. IV. 1934. godine.

Među inim svojim djelima objelodanio je i knjigu: »Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit«. Franz Pelster je godine 1933 priredio II izdanje (Herder, Freiburg im Breisgau). U posljednje je vrijeme, kako u Osservatore Romano (br. 131 god. 1936) izvješćuje p. Scaramuzzi, to djelo prevedeno i na talijanski. Prijevod je izradio G. Bruni pod nadzorom isusovačkog medievaliste Pelstera. Svaka je riječ kardinala Ehrlea u ovom djelu izmjerena, na svom mjestu, mirna, puna poštovanja i priznanja prema svim pozitivnim strujama skolastike, vedra i objektivna. Kardinal je bio superioran duh i nije mogao da služi već — čistoj historijskoj istini.

Prema mišljenju ovoga objektivnog neoskolastika zadaća je neoskolastike: da vrati skolastici njezinu prvotnu vrijednost protiv kleveta, kojima su je u novo doba ocrnjivali pretstavnici moderne znanosti i moderne filozofije. On svoje djelo dijeli u četiri poglavlja, u kojima osvijetljuje četiri temeljne, bitne i značajne osebine skolastike: skladnost između objave i aristotelične filozofije i odnos ovih dvaju elemenata kroz vjekove; dekadencu skolastike u XIV. XV. i njezin cvat u XVI. i XVII. vijeku; ponovnu dekadencu u XVIII. i sjajan procvat u XIX. vijeku, osobito djelovanje Leona XIII. i njegovih nasljednika.

Kao vješt i vrijedan učenjak ispituje Ehrle, što su dosad učinilo za obnovu skolastike i što još ostaje da se učini. U velikim potezima rekonstruira prve pokušaje, da se dovede u sklad nauk

---

* »Bogoslovska Smotra« daje, a dat će i unaprijed prilike zastupnicima tomističke i skotističke škole, da se izjasne o principima i metodi naučnog izgrađivanja skolastičke teologije i filozofije u naše vrijeme. Nipošto pak ne želi na stranicama svoga glasila vidjeti obnovljene nekadanje borbe i nadmetanja. Neka povijest i u ovom pitanju bude najbolja učiteljica. — Za HBA: dr. **F. Barac.**

objave s Aristotelovom filozofijom. Ljudska je misao s Aristotelom dosegla svoj zenit. Sv. Toma je usavršio Aristotela. Toma je veliki duh: brižno je sabrao sve prethodno znanje i s vanrednom bistrinom i jasnoćom izrazio svoje misli. S njim, kao i sa sv. Bonaventurom, veli Ehrle, te kard. Matejom od Akvasparte (a sigurno i sa Skotom!) skolastika je na svome zenitu.

Taj zlatni vijek skolastike nije dugo trajao. Nominalizam je podvrgao kritici i filozofske i teološke teze. Zarazio je skepticizmom polje spekulativnog istraživanja, ali su se zato i filozofi i teolozi dali na istraživanje i proučavanje eksperimentalnih znanosti i matematike. I jedino na tim temeljima moderna je znanost mogla da dođe do neslućenih uspjeha, kako je predvidio franjevac Roger Bakon.

Dekadentno doba skolastike svršilo je pojavom Luterove reforme. Skolastika je opet procvala s katoličkom reformom. Ona je bila, kao i prije, bitno aristotelična i kršćanska, samo što je u formi bila nešto izmijenjena pod uplivom humanizma. Kardinal Ehrle točno i objektivno zapaža, da je tada skolastika bila bitno aristotelična, ali ne apsolutno i isključivo; jer je platonizam uvijek bio živ u kršć. tradicionalnoj filozofiji preko djela sv. Augustina, i nikada nije bio napušten. To je dobro zapazio u Osservatore Romano (I-V-1936) prof. Stanghetti; isto to zapažaju svi historičari filozofije i teologije. Kod nekih je skolastika, kao kod sv. Bonaventure, veli p. Scaramuzzi, platonizam u prevagi.

U ovo doba katoličke reforme pristaju teolozi i filozofi energično uz sv. Tomu. Njegovu Summu uzimlju mjesto »Libri Sententiarum« Petra Lombarda. Ali, zapaža Ehrle, uza sve poštovanje prema sv. Tomi i sami dominikanci nijesu smatrali da moraju prihvatiti, slijepo i potpuno, sve njegove ideje. Htjeli su se osobnim istraživanjem uvjeriti o ispravnosti njegovih nazora, jer su bili uvjereni da treba uzeti u dužno razmatranje i radove drugih i kasnijih učitelja. Kardinal ih Ehrle hvali radi te širokogrudnosti, jer, veli, i najveći genij ima svoje slabe strane i granice, a svaki ozbiljni rad, pa ako je u čemu i pogrešan, uvijek u sebi ima dobra i napretka. Stoga su skolastici kat. reforme uzeli u promatranje, kao u srednjem vijeku sv. Toma, sav prethodni naučni materijal, kritički ga prorešetali i pri svijetlu novih otkrića ispravili i neke Tomine teze. Tako su radili tomisti Herveus i drugi.

Zanimivo je, da je dominikanac Ambrozije Catarino osudio jednostranost upravnika svoga dominikanskoga reda, koji su redovničkoj mladosti davali učiti sv. Tomu ad litteram, jer da je taj i toliki zelus protuznanstven. On veli: »Ex zelo qui non est secundum scientiam«, ta je mladost morala »ad litteram quodcumque defendere, quod ille protulerit«.

Isusovci su kritički gledali na sv. Tomu, osim gdjekojega iz Španjolske, koji se rigorozno držao tomizma. Za dokaz služe Suarez i sv. Robert Belarmin.

Jedan od modernih životopisaca sv. Roberta Belarmina A. Fiocchi S. J. (San Roberto Bellarmino, Isola del Liri, 1930. str. 256) veli o njemu, da je izvrsno poznavao ljudski um i vitalitet ljudskog znanja; premda je mislio da je sv. Toma nad svim teolozima, ipak je držao, da su neki bolje od njega mislili u izvjesnim problemima. Fiocchi dodaje: »Nije moguće da je sv. Tomi uvijek sjalo svijetlo istine, a drugima nikada. A kad mi možemo da od drugih izaberemo bolje, zašto bismo se lišili te koristi.« (»Non è credibile che sempre sia brillato a S. Tommaso il lume della verità e non mai agli altri. Potendo, dunque, noi scegliere il meglio dai singoli autori, perchè ci priveremo di questo vantaggio?«) (Vidi Osservatore Romano, god. 1936, br. 131, str. 2.).

Suarez, vodeći filozof i teolog isusovaca, prihvatio je neke značajne teze franjevačke škole, t. j. Duns Skota, kojega je franjevački red slijedio poslije Generalnog Kapitula 1593. Drugi su redovi slijedili poglavice svojih škola. S obzirom na Duns Skotovu školu treba istaknuti da je ona bila najbrojnija katolička škola u Crkvi u ono vrijeme. Carramuel y Lobowitz tvrdi da je više bilo učenika Duns Škotovih nego svih drugih zajedno: »Scoti schola numerosior aliis simul sumptis«. (Vidi kod De Wulfa, Hist. de la philos. mediévale, Louvain, 1924, II, str. 278, br. I).

P. Scaramuzzi je povijesno dokazao, da se Skotov nauk naučavao u svim glavnim universama u Evropi, a osobito u Italiji, pače u Rimu. (Vidi Scaramuzzi, Il pensiero di Scoto nel mezzogiorno d'Italia, Roma, 1927, str. 138).

U vrijeme katoličke reforme, protiv Luterovih zabluda, mnogi su se Franjevci istakli svojim Commentaria i Cursus ad mentem Scoti. Tako n. pr. Mastrius i kard. Brancati. Tad su se katoličke škole natjecale, mirno i skladno, stoga je to Crkva podupirala i hrabrila. U tom je plemenitom natjecanju skolastika u XVI. i XVII. vijeku dosegla svoj najviši procvat. Kasnije su se duhovi trošili u neplodnim spekulativnim diskusijama: nije se gledalo na istinu već na pripadnost školi, zanemarivali se veliki teološki, filozofski i znanstveni napretci, baš protivno duhu i taktici velikih skolastika Tome i Bonaventure, koji su proučavali sve, što su njihovi prethodnici, bilo koje struje, škole ili pokreta, učili i iznašali.

Dekadentno doba skolastike trajalo je sve do polovice XIX. vijeka. Iz Italije je potekla pobuda za preporod skolastike. Glavni su inicijatori bili Sanseverino i Liberatore iz Napulja, Taparelli iz Piemonta, pa dva Nijemca Kleutgen i Plasmann. Kard. Ehrle veli, da je nakon jednog decenija rada intervenirao Leon XIII, koji je sa svoje papinske katedre, jednim pogledom zahvatio potrebe novoga doba i pronikao u unutarnju vrijednost obnovljene skolastike za kulturni preporod svijeta. On 4 oktobra 1879 objelodanjuje encikliku »Aeterni Patris«: sa svom energijom pokazuje kao polaznu točku preporoda skolastike na nauk sv. Tome. Isto su učinili i svi njegovi nasljednici.

Kard. Ehrle sad ispituje i ocrtava zadatak neoskolastike za naše moderno doba. Prema njemu taj zadatak sastoji u tome: da se od starog nauka i novih otkrića stvori naučna sinteza: vetera novis coniungere. To je u svoje vrijeme učinio sv. Toma. Danas to moraju činiti njegovi učenici. Treba razrediti i metodički i spekulativno Tominu nauku, treba je upoznati i svrstati u današnji naučni i povijesni ambijenat. Neoskolastik treba da upozna i procijeni vrijednost postignutog napretka od sv. Tome do danas, jer bi bila sudbonosna pogreška misliti da se skolastička misao nije nimalo razvijala i usavršavala poslije Anđeoskog Naučitelja ili da se začahurila samo u tomističkoj školi. To bi značilo potpuno ne poznavati zakona ljudskog razvoja duha. Treba skolastički nauk prilagoditi modernom mentalitetu, upoznati se sa savremenim napretkom na području znanosti i filozofije uopće, a prirodoslovlja i psihologije napose. Ovaj uski odnos s intelektualnim svijetom, s kojim živimo, i s potrebama crkvenoga života koje vidimo oslobodit će katoličku filozofiju i nauku od izolacije, koja je toliko štetna za duhovne interese Crkve, a dat će joj svježe i spremne čete, kao velike učitelje u XIII. i XIV. vijeku, za duhovne borbe, koje će biti kadre da dostojno brane znanstvenim oružjem njezine interese na području znanja.

Sve što sam ovdje istakao, nalazi se u prva tri poglavlja Ehrleova djela. Najinteresantnije je četvrto poglavlje pod naslovom: »Scholastisches Studium und die Verordnungen der letzen Päpste«. Autor donosi sve naredbe papa s obzirom na naučavanje sv. Tome u katoličkim školama. S osobitom pronicavošću i vedrinom komentira encikliku »Aeterni Patris« i motu proprio »Doctoris Angelici« Pija X; 24 teze Kongregacije Nauka i Seminara od 1916; kanone 589 i 1366 iz C. J. C. i encikliku Pija XI. »Studiorum ducem« iz 1923 god. Sve je te papinske dokumente donio na kraju svoga djela.

Što tvrdi kardinal Ehrle? On veli: Sv. Oci Pape propisujući nauk sv. Tome za katoličke škole, nikako nijesu htjeli proglasiti m o n o p o l jedne skolastične škole nad drugima; nikako nijesu htjeli zapriječiti pohvalno n a t j e c a n j e između raznih skolastičkih škola; nikako nijesu htjeli prejudicirati razboritoj s l o b o d i, koja je u interesu Crkve, jer je ona temeljni uvjet znanstv. istraživanja. Htjeli su da se uči zdrava skolastična filozofija, temeljni nauci te filozofije, oni principi sv. Tome, kao poglavice skolastike, koje ima zajedničke sa ostalim glavnim skolasticima; zato su ti principi, jer su zajednički svim glavnim skolasticima, principi kršć. filozofije, koje kršć. vjera pretpostavlja kao preliminarni uvjet i temelj naravnog reda. Stoga se u papinskim odlukama ne smije vidjeti niti ograničenje prava slobode niti rušenje znanosti.

Sv. Stolica nije htjela porušiti »justam libertatem« ni sa one 24 teze od godine 1916, koje su »principia et pronunciata maiora« iz djela sv. Tome. Te je teze kao »tutas normas directivas« Sv. Stolica predložila, ali ih nije nametnula, jer nema obligacije da se sve

en bloc prihvate. Svatko je slobodan da neke prihvati, a ostale, o kojima je slobodna rasprava, da zamijeni s drugima. Isti je Benedikt XV., koji je proponirao 24 teze, dopustio oo. isusovcima da drže svoj nauk u pitanju distinkcije inter esse et essentiam, a godine 1921 sv. Kongregacija redovnika odobrila je Constitutiones Generales oo. franjevaca, gdje se u § 277 veli: »In doctrinis philosophicis et theologicis scholae franciscanae ex animo inhaerere studeant; ceteros scholasticos, Angelicum praesertim Doctorem, catholicarum scholarum coelestem patronum, magni faciant«.

Isto je tako vrlo zanimivo znati, da se jednako izražava, s obzirom na auktoritet sv. Tome, objektivni i vrsni dominikanski teolog P. Reginald M. Schultes u svome djelu: »De Ecclesia catholica, Praelectiones apologeticae« (Izd. Prantner O. P. Parisiis 1931, str. 680 — 688. Vidi Osservatore Romano, 1936, br. 131, str. 2). Ovaj dominikanac otvoreno izjavljuje, da se ne smije nauk sv. Tome držati kao da bi bio »tamquam de fide« — neque materialiter, neque formaliter. Tomin nauk nije Crkva nikada, veli on, proglasila ni kao članak vjere, ni kao nepogrešiv. U potvrdu donosi riječi Pija XI. iz enciklike »Studiorum ducem«, koje zvone kao autentični tumač kan. 1366 i dekreta Kongregacije nauka i sjemeništa. Ovaj teolog zapaža, da se ni od koga ne smije tražiti više nego što traži sv. Crkva, koja je majka i učiteljica svima. I ne treba siliti teologe i filozofe da misle kao sv. Toma u pitanjima, koja su slobodna, (»Neque enim in iis, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet quisquam prohibendus est eam sequi sententiam, quae sibi verisimilior videatur.« Čast sv. Tomi, zaključuje R. Schultes, ali ne samo da se ne smije zapriječiti, već treba preporučiti diskusiju o njegovu nauku u sebi (str. 689).

Kardinal Ehrle je malo prije svoje smrti napisao ovo djelo o skolastici i njezinim zadacima u naše doba. To je njegov filozofski testamenat. Prof. G. Bruni, koji ga je preveo na talijanski, veli u Osservatore Romano, (god. 1936, br. 131, str. 2): dok treba cijeniti preporuku Sv. Stolice o nauku sv. Tome, treba se ipak čuvati pretjeranog akcentuiranja tih preporuka, što bi moglo zvučiti kao osuda drugih važnih i vrijednih škola. Sv. Stolica zna kolika je važnost i vrijednost slobodnog natjecanja u istraživanju istine; tako se jedan problem potpuno osvijetljuje premda teolozi i filozofi polaze u njegovu rješavanju s raznih točaka. Dok se čuva vjera i ljubav, natjecanje u istraživanju istine može da bude samo na korist istine i Crkve. Stoga Sv. Stolica daje svim učiteljima i istraživačima »justam libertatem«. — Ako se koji naučni radnik, zavod ili red vole uže povezati ili uz sv. Tomu ili uz kojega drugoga velikoga skolastika, mogu oni to učiniti punim pravom i punom slobodom. (»Hanno il pieno diritto e la piena libertà di farlo«.) Ovo je tiskalo vatikansko glasilo »Osservatore Romano«, i to ove godine.

Duh i duša.

Priopćio: **Dr. Vilim Keilbach.**

Pitanjem o odnosu duha prema duši bavilo se Njemačko filozofsko društvo (»Deutsche Philosophische Gesellschaft«) na svom 13 zasjedanju u Berlinu od 21—23 septembra ove godine. U službenom rasporedu je bila samo jedna tema sa tri predavanja predviđena, a bila je formulirana po djelu L. Klagesa »Der Geist als Widersacher der Seele« (Leipzig 1929): Duh i duša.

L. Klages ima veliku zaslugu na području grafologije i karakterologije. Kao filozof i psiholog zastupa jednu posve svojstvenu »životnu filozofiju« (Lebensphilosophie), koja je u svome temelju prožeta nepremostivom metafizičkom oprekom duha i duše, duha i života. Duševnom činiocu pripisuje vrijednosnu i svaralačku ulogu u životu, dok u duhu vidi »suparnika« koji sprečava razvitak života. Taj tako shvaćeni dualizam duh-duša pojavio se jednom u povijesti, ne zna se odakle, a izazvao je postepeno propadanje životnih vrijednosti. Duh je doduše džinovskim koracima unaprijedio tehniku i civilizaciju, ali njegovi uspjesi — rekordni brojevi — postali su pravom tragikom života. Klages hoće da brani život i da mu iznova pomogne do svojih prava, nažalost s odlučnošću strasnog borca, koji uslijed svoje pretjerane protuduhovne uzbuđenosti pada u monizam života. Duh u izvjesnoj mjeri doduše je suparnik »života«, ali ion sam je uprkos tom suparništvu također dio toga života; duh dakle nije samo suparnik života. Pa i pored te jednostranosti mora se ipak priznati, da je Klages u svojoj kritici i u svojim izvodima vanredno originalan, iako često neispravan. Njegov način promatranja problema je vrlo zanimljiv i privlačan. On je bez sumnje jedan od najoriginalnijih mislilaca sadašnjice.

U Njemačkoj je vladalo veliko zanimanje za taj kongres, i to iz dva razloga. Prvo, jer je Klages trebao lično doći na kongres; mjesto njega je međutim u zadnji čas stigao brzojav, kojim je Klages javio da je uslijed naglog oboljenja (»promuklosti«) zapriječen. A drugo, jer je Klages otvoreni protivnik kršćanstva, koje smatra religijom »duha«; ali u tom pogledu zapravo ne treba Klagesa pobijati, jer njegovi napadaji na kršćanstvo uvjetovani su nepoznavanjem historijskog i dogmatskog kršćanstva, pak uslijed toga ne pogađaju pravo kršćanstvo.

Na dnevnom redu bila su samo tri predavanja.

Poznati psiholog E. Spranger (Berlin, nedavno imenovan za upravnika Njemačkog kulturnog zavoda u Tokiu) govorio je o pitanju »Duša i duh«. U smislu Diltheyove škole branio je protiv Klagesa prvenstvo duha; duh je nad dušom i u duši — princip, koji »izdržavaju« tijelo i duša.

Profesor H. Heimsoeth (Köln) naglasio je u svome predavanju »Životna filozofija i metafizika« kako s jedne strane životna filozofija teži za metafizikom, a kako se s druge strane današnja metafizika sve više ravna po »čovjeku« i »životu«; zadaća je današnje filozofije da sjedini životnu filozofiju sa metafizikom u obliku jedne nove ontologije, koja će u isti mah biti i statička i dinamička ontologija.

Profesor E. Rothacker (Bonn) govorio je slično kao Spranger u smislu Diltheyove škole »O biti stvaralačkoga«. Protiv Klagesove teze (»reines, schöpferisches Werden«) branio je govornik kao najvišu ideju stvaranja pojam stvaranja iz ničega (»creatio ex nihilo«).

Kako sam iz raznih izvještaja mogao vidjeti, kongres je uprkos svojoj vanrednoj savremenoj temi u mnogom pogledu razorio nade, koje su u njega bili polagali sami učesnici njegovi. Ali i ostali zainteresovani krugovi su razočarani. Jedni smatraju pogreškom, što je kongres obzirom na konkretni uspjeh odveć bio uvjetovan ličnim učešćem Klagesa, koji u zadnji čas »nije došao«. Drugi se opet tuže, da je i sam nivo diskusije protiv očekivanja bio katkad nedoličan i za filozofiju porazan.

Ne može se još reći da li ili u kojoj mjeri je ovaj kongres Njemačkog filozofskog društva polučio svoju svrhu. To će se tek pokazati na njegovim plodovima. Ako je njegov neuspjeh doista tako zamašan, kako nam se danas na osnovi samoga toka kongresa mora činiti, onda je to bez sumnje velika šteta, koju mora iskreno žaliti svaki onaj koji traži istinu.

Marija majka Isusova u Sv. Pismu.

Prikaz knjige: **Franz Michael Willam: Das Leben Marias, der Mutter Jesu,** Wien 1936, str. X. + 587, Herder.

Nikola Žuvić.

Nedavno je izišao Franz Michael Willam-ov, Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel, koji je već preveden na devet svjetskih jezika, a drugi se prijevodi pripravljaju. Tim sam djelom upoznao čitaoce B. S. pred dvije godine (Bogoslovska Smotra XXII. (1934), 407). Pred par je mjeseci izašlo gornje djelo. Obadvije su knjige naučni rezultati Willamova godišnjeg boravka u Palestini godine 1929., studija svetog teksta i židovske arheologije.

Marija je predmet, koji se obrađivao s najrazličnijih stajališta. Tako: Marija u slikarstvu, kiparstvu, u lijepoj književnosti, u legendama i dr. Svaki bi od tih pogleda htio obuhvatiti sve ostale i reći svoju, koja bi imala biti konačna i za njih. Nije uspje-

karpa, Ireneja, pa Tertulijana i drugih o Božjem Materinstvu Marijinom. Sav ondašnji svijet zvao ju je odmah iz početka Djevicom, Majkom Božjom, svojom Gospođom i Kraljicom; zato lijepo zaključuje Willam svoje djelo molitvom Crkve: Salve Regina .... o clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria!

Površnom će se čitaocu učiniti ovo djelo slabijim nego Das Leben Jesu. Upućujem na ono, što sam govorio o specifičnosti Marijina života, koji je tišina, povučenost, molitva, razmišljanje i zaronjenje u Bogu uz vrlo malo javnog nastupanja. Pred nama je djelo, gdje su majstorski, kistom riječi, složene boje, što nam prikazuju Marijinu pojavu u povjesti i teologiji.

---

† Henrik Schaaf S. J.

Dr. Vilim Keilbach.

Naglo i neočekivano preminuo je u Rimu isusovac o. H. Schaaf, profesor filozofije na Papinskom gregorijanskom univerzitetu, dok je na njegovom radnom stolu ležalo otvoreno jedno Hegelovo djelo. Tko je o. Schaafa imao za profesora i tko ga je u školskim disputacijama vidio i čuo »napadati« branioce skolastičkih teza, taj će znati da je o. Schaaf usred najmilijeg svog rada morao ostaviti filozofiju i život. Proučavanje moderne njemačke filozofije, to je bila životna zadaća kojoj je o. Schaaf bio posvetio najveću pažnju od prvih dana svog naučnog rada.

O. Schaaf (1860.—1936.) svršio je kao klerik kölnske nadbiskupije i pitomac Germanikuma filozofski i bogoslovski fakultet na Papinskom gregorijanskom univerzitetu u Rimu. Odmah poslije svršenih nauka (1887), stupio je u Družbu Isusovu. Određen za naučnu karijeru počeo je već 1891. godine sa predavanjima iz filozofije. Kao profesor filozofije bio je namješten na isusovačkim učilištima u Tarnopolu (1891.—1895.), Valkenburgu (1895.—1899.) i u Prairie du Chien (Amerika, (1899.—1900.) a od 1900. godine na Papinskom gregorijanskom univerzitetu u Rimu, gdje je ostao sve do svoje smrti. Više godina bio je i dekan filozofskog fakulteta.

Širokoj znanstvenoj javnosti o. Schaaf nije toliko poznat koliko bi odgovaralo veličini njegovog duha i opsegu njegovog rada. Osim nekoliko manjih članaka i prinosa nije ništa objelodanio. Sva njegova djela, dijelom štampana dijelom litografirana, nose opasku: Ad usum privatum auditorum Universitatis Gregorianae.

Štampana djela: *Institutiones theologiae naturalis,* 541 pag., Romae 1906; *Institutiones cosmologiae,* 434 (odnosno 448) pag., Romae 1907 (ovo djelo je iste godine dvaput štampano: Romae et Prati); *Instituitones psychologicae,* 191 pag., Romae 1909.

Ovo zadnje djelo, koje ima i registar stvari i imena, radi samo o uvodu u psihologiju (3—33), o živim bićima uopće (33—68) i o vegetativnom životu (68—181). Zadnje štampano djelo: ***Institutiones historiae philosophiae graecae,*** 311 pag., Romae 1912.

Litografirani spisi: ***De vita sensitiva seu psychologia brutti,*** 139 pag., Romae 1911; ***De vita intellectiva seu psychologia hominis,*** 211 pag., Romae 1911 (stvarno radi samo o ovom pitanju: ***De operationibus et facultatibus vitae intellectivae); De substantia animae intellectivae,*** 110 pag., Romae (bez godine); ***Expositio sistematis I. Kantii.***

Sva ova djela, pisana u duhu i po metodama skolastičke filozofije, puna su vrijednih i originalnih »opazaka«, naročito obzirom na Kanta i na modernu njemačku filozofiju. To je uostalom karakteristično za rad o. Schaafa, da je plod mnogog mučnog istraživanja kratko prikazan u nekoliko rečenica. O. Schaaf je u prvom redu, da ne kažemo isključivo, radio za školu i za svoja predavanja. On je uvijek imao pred očima praktično-didaktičnu svrhu: filozofsko formiranje svojih slušača. Stoga mu je mnogo bilo stalo i do privatnog, ličnog saobraćaja sa slušačima, prema kojima je uvijek bio jednako susretljiv i prijazan. Svojim vlastitim radom nije nikad bio zadovoljan, nego je sve iznova ispitao svoje zaključke, kako se navodno vidi iz njegovih rukopisa.

Obilje naučnih rukopisa, to nam je ostavio o. Schaaf. Danas se još ne zna točno o čemu ti rukopisi rade. Mnoge stvari su stenografirane, a to će znatno otešćati njihovo prosuđivanje. Čini se da nema pravih sustavnih radova ili djela, nego većinom samo kritičkih opazaka na osnovi opsežnih i detaljnih istraživanja. Hoće li tko preuzeti na se trud da sredi i da izda to veliko misaono blago?

O. Schaaf je na vrlo nesebičan« način služio znanosti. U tome je njegova zasluga i veličina. Ali s druge strane opet treba baš žaliti što nije on sam sredio i izdao svoje radove. Njegov rad spada već u povijest filozofije, u kojoj o. Schaafu kao dubokom, kritičnom i samostalnom misliocu pripada važno mjesto.



Bilješke.

SABOR PRAVOSLAVNIH BOGOSLOVA U ATINI. Glasnik srpske patrijaršije od 30. listopada t. g. prenosi iz političkog grčkog lista *'Εγτύθερον βῆμα* 28. septembra 1936. obavijest o kongresu pravoslavnih bogoslova, koji se ima održati mjeseca novembra 1936. Tom prilikom piše: »Veći deo i crkvene a i svetovne štampe radosno je pozdravio ovu zamisao tim pre, što će se ona ostvariti u drevnom hrišćanskom gradu Atini. Ali bilo je u jednom malom delu štampe i nekog negodovanja, koje je izražavalo donekle i bojazan od tog sabora. Ipak zamisao ovog sabora privodi se u delo« ... »Već je gotov saborski program rada i letimičan pogled na njega dovoljan je da se shvati važnost i ogroman značaj njegov«.

»U čisto naučnom delu saborskog programa obuhvaćene su sledeće teme:

1. Određivanje osnovnih pravoslavnih načela. 2. Utvrđivanje spoljnih uticaja na pravoslavno bogoslovlje, naročito od pada Carigrada: a) papski, b) protestantski i v) filozofski uticaji. 3. Naučni rad u bogoslovlju i crkveni autoritet. 4. Orijentacija novijeg pravoslavnog bogoslovlja prema sveto-otačkom u vezi sa usvajanjem novijih pogleda i metoda, Sveto predanje uopšte. 5. Misija bogoslovske nauke u prosvećivanju crkvene svesti. 6. Pitanje saziva vaseljenskog sabora. 7. Način pozitivnog sporazumevanja raznih pravoslavnih crkava i njihovih odluka o opštijim i hitne prirode pitanjima, na primer: kalendara, svešteničkog braka, posta i t. d. u slučaju odlaganja Vaseljenskog sabora. 8. Pozitivno služenje bogoslovske nauke Crkvi u sadašnjosti. 9. Priprema kodifikacije sveštenih kanona i određivanje njihovog savremenog značaja. 10. Revizija i izdavanje originalnih liturgijskih tekstova. 11. Unutarnja i spoljna misija Pravoslavne crkve. 12. Crkva i savremeni životni problemi: a) Crkva i civilizacija, b) Crkva i država, c) Crkva i socijalna pitanja.«

»Naučnici prema sledećem redu, koji učestvuju na saboru, izložiće i objasniće teme s pojedinih bogoslovskih fakulteta:

A) **Atinski:** 1. Grigorije PAPAMIHAIL: Naučni rad u bogoslovlju i crkveni autoritet. 2. Amilkas ALIVIZATOS: a) Problem saziva vaseljenskog sabora, b) način pozitivnog sporazumevanja raznih pravoslavnih crkava i njihovih odluka o opštijim i hitne prirode pitanjima, na primer: kalendara, svešteničkog braka, posta i t. d. u slučaju odlaganja Vaseljenskog sabora, v) Crkva i država. 3. Dimitrije BALANOS: a) Pravoslavno bogoslovlje u vezi sa svetootačkim bogoslovljem i novijim shvatanjima i pogledima — Sveto Predanje uopšte i b) Problem saziva Vaseljenskog sabora (eventualno). 4. Panajot BRAUNOTIS: a) Određivanje osnovnih pravoslavnih načela i b) Crkva i socialna pitanja.

B) **Bukureški:** 1. MIHALČESKO: Određivanje osnovnih pravoslavnih načela. 2. B. ISPIR: Unutarnja i spoljna misija pravoslavne Crkve. 3. Šerban JOANESKO: Crkva i socialna pitanja. 4. Teodor POPESKO: Crkva i civilizacija.

V) **Černovički:** 1. Nikola KOTOS: a) Slobodno naučno istraživanje u bogoslovlju i crkveni autoritet, b) Potreba pravoslavnog naučnog časopisa i v) Uzajamne veze pravoslavnih bogoslovskih fakulteta. 2. Halerijan ŠEZDU: a) Problem saziva Vaseljenskog sabora b) Revizija kanona i drugih odredaba crkvenih i njihova kodifikacija. 3. Vasilije GEORGIJU: Problem kalendara.

G) **Sofiski:** 1. Stefan CANKOV: Teškoće za pripremu saziva Vaseljenskog sabora. 2. Hristo DIMITROV: Unutrašnja misija pravoslavne Crkve. 3. St. PASHOV: Crkva i socialna pitanja.

D) **Varšavski:** Nikolaj ARSENIJEV: a) Pravoslavna Crkva i vaseljenski pokret i b) Anglikanstvo i pravoslavna Crkva.

Đ) **Beogradski:** 1. Stevan DIMITRIJEVIĆ: Misija pravoslavne nauke u prosvećivanju crkvene svesti. 2. Filaret GRANIĆ i Justin POPOVIĆ: Problem saziva vaseljenskog sabora.

E) **Pariški:** 1. Igumanija KASIJANA: Posebni uvod u Novi Zavet. 2. Sergije BULGAKOV: Teze o Crkvi.

Za razumijevanje o inicijativi, sazivu i značenju ovoga kongresa ima da služi izjava prof. Alivizatosa, koju također na istom mjestu donosi Glasnik:

»Od epohe pre pada Carigrada pravoslavna Crkva našavši se u sasvim nepovoljnim okolnostima nije uspela da do danas u celosti razvije svoje duhovne sile. U savremeno doba a specijalno posle evropskog rata, a baš je on i bio glavni povod, stvoren je veoma značajan duhovni pokret među svima hrišćanskim crkvama ka sporazumu i ujedinjenju velikih duhovnih sila. Tako da bi mogle da se suprotstave zajedničkom frontu moralnog zla, kako se ono pretstavlja u raznim svojim oblicima. U ovom pokretu uzela je učešća i pravoslavna Crkva, budući pozvana na saradnju. Naročito Vaseljenska Crkva, skoro jednovremeno sa ovim pozivom, uzela je inicijativu zvaničnog predloga konstituisanja D r u š t v a C r k a v a prema sistemu društva naroda. Saradnja pravoslavne Crkve u ovom pokretu prisustvom pretstavnika raznih avtokefalnih njenih delova, doprinela je tome, da dođu u kontakt pravoslavni bogoslovi koji dotle nisu bili došli ni u kakav tešnji dodir, ili zajednicu, zbog vladajućih okolnosti u raznim pravoslavnim narodima. Ovaj kontakt udahnuo mi je ideju, da predložim saziv svepravoslavnog bogoslovskog sabora, čija je potreba i cilj jasan po sebi, pošto je poznato, da ma kakav bio duhovni pokret u našoj Crkvi on pripada ranijoj bogoslovskoj razradi. A budući da, kaošto je gore rečeno, od epohe pre pada Carigrada i na ovamo nije bilo u našoj Crkvi ni jednog značajnijeg pokreta i da, zbog niskog nivoa obrazovanosti na kome se nalazila, nije bila u stanju da kontroliše strane uticaje, bila je neophodna potreba koncentracije bogoslovskih snaga. Predlog je bio oduševljeno primljen od strane sviju bogoslova i od 1922. godine do danas uloženi su znatni napori za njegovo ostvarenje. Inicijativa potekla iz

Grčke, doprinela je da se istrajno traži, da sabor bude sazvan u Atini. A na poslednjoj sjednici organizacionog odbora, koja je održana prošlog januara u Bukureštu, odlučen je konačan saziv sabora u Atini za 22. novembar t. g. i određene su sve potankosti njegove organizacije. Organizaciju sabora vrši pod mojim pretsedništvom odbor profesora gg. Papamihaila, Balanosa i Vela. Teme naučnog programa jasno pokazuju značaj sabora. A baš taj program i doprineo je, da se i u Grčkoj i van nje stvori opšte interesovanje za kongres, pošto će se prvi put posle tolikih vekova pojaviti u svojoj celini pravoslavna misao.«

PREGLEDNA KARTA KATOLIČKE CRKVE U BOSNI I HERCEGOVINI nekad i danas, izašla je već poodavno, pa se uz razmjerno nisku cijenu (oko 100 dinara) razašilje onima, koji se za nju zanimaju (ARA, Sarajevo, Koroščeva 15). To je važno djelo izradio dr. Krunoslav DRAGANOVIĆ, svećenik sarajevske nadbiskupije i zadužio njim ne samo svoju biskupiju, Bosnu i Hercegovinu, nego cio hrvatski narod. Što tko govorio da govorio sa svoga uskoga ili sebičnoga vidokruga, katolički i hrvatski narod u Bosni i Hercegovini nosi biljeg autohtonoga domaćeg življa; to svjedoči naučna povijest, kad je pisana i čitana objektivno.

Karta je probudila živ interes u našoj javnosti, kako i zaslužuje. I novine su je i revije prikazale simpatično. Kritika se o njoj, kako donosi »Narodna svijest« dosada izrazila povoljno. Sarajevski »Jugoslavenski List« pisao je o njoj dva duga novinska stupca, puna laskavoga priznanja. Isto tako zagrebački »Jutarnji List«, pa »Obzor«, zatim »Hrvatski List«, »Napredak«, »Croatia Sacra«, »Katolički Tjednik«, »Franjevački Vijesnik«, »Obitelj« i cio niz drugih javnih glasila. Zagrebački »Jutarnji List« naziva kartu »standard work hrvatske kartografske nauke«; takav posao, veli, izvrše u drugim zemljama tek bogato dotirane komisije i naučni odbori. Topao prikaz karte donio je vatikanski »Osservatore Romano«, a najavila ga je i ugledna rimska revija »Orientalia Christiana«.

Uredništvo »Bogoslovske Smotre« čestita mladomu naučnom radniku na ovom uspjehu sa željom, da mu to bude samo potstrek za dalnji plodonosni rad! *A. Ž.*

OSVRT NA »JEDNO POTREBNO OBJAŠNJENJE« FRA DR. V. JELIČIĆA.

I. U »Bogoslovskoj Smotri« broj 2 godine 1936 napisao sam članak »Novi sistem naučnoga rada na bogoslovskom fakultetu u Zagrebu« i u njemu spomenuo fra V. J. kao zagovornika sistema s 5 godina studija u našim bogoslovijama (1 god. filozofije i 4 teologije). Nezadovoljan s tom konstatacijom, on je u replici na taj članak (»Jednogodišnji ili dvogodišnji kurz filozofije?«, B. Sm. br. 3/1936) ustvrdio:

»Moja rasprava (»Naša filozofsko-teološka učilišta prema najnovijim crkvenim odredbama«, separatni otisak iz Franjevačkog Vijesnika br. 10/1935) **nije se bavila tim,** da li je prema našim prilikama potrebna ili dovoljna jedna godina kurza... A da li je jedna godina kod nas uzevši u obzir prilike i potrebe dovoljna, u to pitanje **ja uopće nisam ulazio**...«

Međutim u citiranoj raspravi fra V. J. stoji na str. 13 napisano i ovo:

»U **našim** prilikama bi bilo najbolje rješenje ovoga pitanja, **da se nakon** svršene gimnazije **uvede jedna godina** filozofije, koja godina bi se na neki način mogla smatrati propedeutska godina za teologiju...«

II. U svom citiranom članku sam ja napisao:

»Praktički je držimo nemoguće udovoljiti ovome zahtjevu (misli se na propis kanona C. Z. 1365 § 1.) u jednoj godini dana, imajući pred očima **naše** državne škole... crkvena vlast ne priznaje **našim** gimnazijskim filozofskim naucima karakter nauka skolastičke filozofije...«

Fra V. J. opetovano naglasuje u replici:

»...ja nikako nisam protivan dvogodišnjem kurzu racijonalne filozofije, naprotiv ja sam za to. I smatram to vrlo podesnim i korisnim, a da ne reknem i potrebnim... Ali je posve drugo pitanje, da li postojeći opći lex cogens traži **u svakom slučaju** dvogodišnji kurz same racijonalne filozofije...«

Iz naslova, iz sadržaja i izvoda moje radnje se vidi, da ja isključivo govorim o *našim* prilikama; za te *naše* prilike i potrebe priznaje ovdje i fra V. J. da je dvogodišnji kurz i podesan i koristan i potreban. U stvari dakle, o kojoj sam ja pisao, slažemo se. Radi čega je onda ovdje bilo potrebno pokretati »posve drugo pitanje«: da li zakon traži **»u svakom slučaju«** dvogodišnji kurz same racijonalne filozofije«?

III. Fra V. J. veli u replici:

»Ne znam što bi imala značiti ova rečenica: »Ali nama je poznato i to vrlo dobro, da nadležni faktori nikada nisu pristali na pokušaj, kakav u svojoj citiranoj raspravi zagovara dr. J.« (citat iz moga članka, B. S. br. 2, str. 123).

Tko što ne zna, slobodno može pitati. Ali dok ne zna, ne valja ovako nastaviti:

»Ali **ako** bi ona imala da znači, **kao da** sam ja htio namjerno učiniti nekakav pokušaj, koji ne **bi bio** u skladu s voljom nadležnih faktora itd...«

Po ovakovom bi se naučnom raspravljanju pisac mogao braniti i od tko zna kakovih »pokušaja«, nizati protudokaze na pretpostavke, na koje nitko nije ni pomislio... Kud bi to dovelo?...

Da pak p. pisac ne ostane u neznanju reći ću mu: Na sve nastojanje zagrebačkog nadbiskupa Ordinarija, da se *kod nas* u Zagrebu ostavi i odobri uvedeni 5 godišnji sistem, *nadležni faktori nisu nikada pristali.* Iz toga kao i iz otpisa Kongr. studija i univerz, od 7/VII. 1928. sarajevskom nadbiskupu, doista se može vidjeti, kako nadležni faktori shvaćaju kan. 1365. § 1. u primjeni na naše prilike.

A. Ž.

Recenzije.

IZDANJA JUGOSLAVENSKE AKADEMIJE ZNANOSTI I UMJETNOSTI:

1) **Rad** knjiga *252*, umjetničkoga razreda 1, vel. 4⁰, str. 90, Zagreb 1935.

Umjetnički se razred ovom knjigom dolično pretstavio našoj javnosti. Na prvom je mjestu veoma iscrpna radnja prof. Schneidera »Strossmayer i religiozno slikarstvo njemačkih nazarenaca« (str. 1—72) s prikazima o djelu pojedinih umjetnika: Overbecka, Maksimilijana i Ludovika Seitza, Gebharda Flatza, Edwarda Steinlea i Leopolda Kupelwiesera. Uz prikaze su donesene i reprodukcije nekih važnijih njihovih umjetnina. Izrađena je na osnovu korespondencije biskupa Strossmayera s kanonikom dr. Nikolom Voršakom, te gore spomenutim umjetnicima. Otštampano je u svemu 51 pismo (str. 49—72) od osobitoga interesa za poznavanje duha Strossmayerova u ovoj kulturnoj grani. — Na drugom je mjestu radnja Vladimira Nazora: »O hrvatskom jedanaestercu«, prilog k proučavanju srpsko-hrvatske umjetne metrike.

2) **Rad** knjiga 253, razreda historičko-filologičkoga i filozofičko-juridičkoga 113, donosi najprije studiju prof. Grge Novaka: »Borba Dubrovnika za slobodu 1683—1699« na punih 165 stranica, te priloge od dr. A. Musića: Slovenski efektivni prezenat i dr. Maretića: Metrika muslimanske narodne epike (str. 181—242). I zanimivošću i važnošću otskače radnja Novakova.

3) **Ljetopis** za godinu 1934/35. svezak 48., 8⁰, str. 320, donosi pored službenih statističkih podataka (uprava, razredi, zavodi, odbori, članovi i dr.) prikaze o Strossmayerovom danu nauke i umjetnosti (4. II. 1935.) i 50-godišnjici njegove galerije slika (18. svibnja 1935.). U svečanoj sjednici ove potonje proslave izređali su se govori pokrovitelja, predsjednika, delegata, s predavanjima: »Značenje umjetnosti u životu naroda« (dr. Bazala) i »Strossmayer kao sabirač umjetnina« (dr. Schneider), dok je na prvoj osim govora predsjednika održao predavanje dr. S. Ivšić: »Jezik Hrvata kajkavca«. Među otštampanim izvještajima valja spomenuti prof. Fanceva: »Tragovima hrvatske kajkavske poezije 16 vijeka«, te prirodoslovna istraživanja dr. I. Horvata i dr. Fr. Kušana. Istaći treba i zanimivi bibliotekarski izvještaj radi bibliografske vrijednosti. **A. Ž.**

Srebrnić Josip dr., biskup: **Kuda to vodi...?** Kritički pogledi u naše školske udžbenike. Zagreb, 1936. Narodna tiskara, Palmotićeva ul. 3, 8⁰, str. 84.

Preuzvišeni je g. biskup dr. Srebrnić u ovoj knjizi dokazao, da se na našim srednjim školama u udžbenicima, što ih mora upotreblja-

vati srednjoškolska omladina, ide sistematski za ubijanjem vjere u dušama srednjoškolske omladine.

»Radi se kao po jednom sistemu, te bi se duša učenikova što više udaljila i otudila od Boga... Učenik, koji si usvoji poglede na život iz udžbenika što sam ih ja u ruci imao, mora da srednju školu ostavi nesamo kao bezvjerac nego i zagrižen neprijatelj katoličke Crkve.« (Uvodne riječi).

Podvrgao je potankom ispitivanju pojedine stavke, što se dotiču vjere i morala, katoličke Crkve i njezinih propisa, ustanova, običaja. Uzeo je pod oko ove udžbenike: a) Jovan Erdeljanović: Osnove etnologije, b) Radmilo Vučić: Osnovi pedagogike, c) Danilo Vulović: Opšta istorija staroga veka, d) M. Suhotin: Istorija staroga veka, e) Vaso Popović: Zgodovina starega veka, f) Vulović-Djerić: Opšta istorija srednjega veka, g) Vasilj Popović: Opšta istorija srednjeg veka, h) Danilo Vulović: Opšta istorija novoga veka, i) Zrnić L.: Istorija novoga veka, j) Đ. Lazarević: Istorija Jugoslovena za srednje i stručne škole. Podaci su uvijek doneseni u vezi s kontekstom, tako da se o nekom »čupanju« pojedinih stavaka ne može i ne smije govoriti. Svi ti podaci dokazuju gore postavljenu tvrdnju: srednja škola nam odgaja omladinu u materijalističkom naziranju na svijet i život.

Ne bi nam ni kao ljudima ni kao kršćanima bilo svejedno, kad bi ovi srpski autori samo svoju srpsku djecu odgajali u tom bezvjerskom duhu. Ali kad nam oni truju i našu hrvatsku uzdanicu, našu nadu za budućnost roda, onda im moramo doviknuti: dosta smo dugo mirno i s boljom u duši gledali, kako s ostalim svojim pomagačima s ove i s one strane Save rastačete sav društveni i državni život, unoseći u nj na svim poljima zarazne klice raspadanja. Više toga ne ćemo dopustiti... I što nam duševna ogorčenost uslijed vašega postupka bude jača, to će naš odgovor biti po vas teži i sudbonosniji... Vi, znamo, ne marite, kuda to vodi..; ali mi, koji živimo u uvjerenju, da nam nema opstanka bez kršćanstva, koje su nam naši oci namrijeli, ne ćemo skrštenih ruku gledati, kako vi čupate tu vjeru iz srdaca naše djece i pripravljate nam boljševičku i komunističku budućnost.

Biskup dr. Srebrnić prosvjeduje na koncu svojih dokumentarno iznesenih navoda. Mi se tome prosvjedu priključujemo! Dodajemo još: uložit ćemo sve sile, da se sa stanjem stvari u ovom slučaju upoznaju i najširi narodni slojevi, pa da tako dobiju još jedan dokaz više, kuda ih vodi bezvjerska inteligencija u Jugoslaviji. **A. Ž.**

Giovanni Papini: Povijest Kristova. Preveo dr. Fran Binički. Senj 1936. 8°, str. 490. Tisak Tipografije u Zagrebu.

Glasovito i neobično popularno djelo velikog talijanskog pisca Giovannia Papinia »Povijest Kristova« izašla je ovih dana u hrvatskom prijevodu u izdanju Zbora duhovne mladeži u Senju. U knjizi se nalazi sedam umjetničkih priloga od Ivana Meštrovića. Prijevod je vrlo lijep, jezik bez prigovora. Zbor je duhovne mladeži u Senju na ovaj način proslavio devedesetgodišnjicu svoga rada.

Papinijeva knjiga je svakako najinteresantnija biografija Kristova. Papini je ovdje i pjesnik, i filozof i historik. Svu širinu svoga neobičnog talenta upotrebio je, da što reljefnije prikaže golemu figuru Isusa Krista, što mu je doista i uspjelo u najvećoj mjeri. Kristova ličnost je živa. Čitajući ovu knjigu čitač osjeća neposrednu blizinu Kristovu. Umjetnik Papini je znao, bez naučne aparature, primaknuti ono daleko vrijeme, a u isti mah, u nizu posebnih rasprava, izložiti ono najsilnije u Kristovoj nauci, što mora zanimati suvremenog čitača. Ova knjiga, napisana u vrijeme duhovne krize, koju je proživljavao ovaj istaknuti talijanski mislilac, daje odgovore na mnoge sumnje suvremenog intelektualca bez obzira, da li je u svome srcu sačuvao Kristovu nauku ili je s njom prekinuo. Zato Papinijevu knjigu čita s jednakim interesom i vjernik i nevjernik. Obojica nalaze u knjizi mnoštvo pobuda, mnoštvo odgovora na svoje sumnje. Uspjeh, koji je knjiga postigla u čitavom svijetu, najbolje govori, kako je napisana za suvremenog čovjeka i od čovjeka, koji je kao rijetko koji suvremeni intelektualac lutao i tražio istinu. Bez sumnje će isti uspjeh postići ova knjiga i kod naše čitalačke publike. Ne bi smjelo biti ni jednog suvremenog intelektualca, koji ne bi pročitao ovo kapitalno djelo o životu i nauci Isusa Krista, ako ne već radi ničega drugoga, a ono radi toga, da pravilno shvati veličanstvenu Isusovu nauku, o kojoj se toliko govori i piše, a tako je malo ljudi razumiju, a još manje slijede.

Knjiga je opremljena prvorazredno, obasiže skoro pet stotina stranica, uvezena je u platno, a cijena je 80 dinara (Izdanje ćirilicom stoji 180 din) a kartonirani primjerak 65 dinara. Naručuje se kod Zbora duhovne mladeži, Senj, Hrvatsko Primorje.

J. Teodorowicz: Konnersreuth im Lichte der Mystik und Psychologie. 8°, 535 S. Salzburg-Leipzig (Verlag Anton Pustet) 1936. RM. 9.—.

Kritika ove knjige je iz više razloga delikatna. Prvo: obzirom na sadržaj; drugo: obzirom na metodu; treće: obzirom na piščevu osobu (pisac je nadbiskup armenskog obreda u Lavovu).

Pojave u Konnersreuthu nalaze se danas u znanstvenom pogledu u tako očajnom stanju, da je za sada o njima zapravo onemogućen svaki znanstveni sud. Tim više treba naglasiti da pisac naučne knjige o Konnersreuthu mora od početka do konca hladnokrvno i nepristrano promatrati svoj predmet. U našem je slučaju pisac već unaprijed uvjeren o vrhunaravnosti konnersreuthskog zbivanja. Uslijed toga njegovo inače mirno raspravljanje mjestimice prelazi u polemiku, u energično osuđivanje protivnika. Pisac je mogao predvidjeti sudbinu svoje knjige i utoliko je unaprijed morao biti spreman da se podvrgne znanstvenoj kritici.

Nije običan gest pristojnosti, kad naročito naglasim da je pisac ove knjige vanredno dobro verziran u mističnoj i psihološkoj literaturi. On bez sumnje raspolaže potrebnim teoretskim znanjem da znanstveno raspravlja o Konnersreuthu. K tomu je češće lično bio u Konnersreuthu, a još i danas uživa »naročito povjerenje« Terezije Neumann. Možda je baš ova okolnost postala zaprekom za čisto znanstveno prosuđivanje Terezijinih doživljaja. Knjiga je u stvari više apologija Konnersreutha nego nepristran pokušaj znanstvenog tumačenja činjenica.

Osnovno pitanje oko Konnersreutha je još uvijek ovo: Je li istina da Terezija Neumann već punih deset godina ništa ne jede i ne pije?

Još 1927 godine bila je Terezija 15 dana i jedan sat pod strogim liječničkim nadzorom. Ustanovljeno je bilo, da ona za sve to vrijeme nije ništa ni jela ni pila. Međutim, budući da je taj pregled bio izvršen u samoj kući Terezije Neumann, tražili su neki liječnici da se ona još jedanput podvrgne liječničkom pregledu u jednoj »neutralnoj klinici«. Bavarski biskupi su taj zahtjev prihvatili, misleći da će na taj način prema današnjim zanstvenim metodama ugušiti sve prigovaranje. Pa ako bi se bilo ispostavilo da se radi o prijevari, opet bi u najboljem smislu bilo posluženo Crkvi.

Otac Terezije Neumann nije pristao na tu biskupsku želju, navodno iz razloga što mu je jedan svećenik bio pripovijedao kako su liječnici u svoje vrijeme mučili stigmatiziranu Anu Katarinu Emmerich, i što je na svoje uši čuo kako je jedan od liječnika rekao za Tereziju: Neka samo dođe na kliniku, dat ćemo joj katoličke injekcije!

Pisac je nastojao dokazati, da je svaki daljnji pregled Terezije suvišan. Razumije se da je u tom pitanju nadležan liječnik osim ako se ispostavi da se njegov sud osniva na predrasudama. Ja sam ovih dana dobio u ruke spis jednog katoličkog liječnika, dra. Deutscha iz Lippstadta, po kojem bi petnaestodnevni liječnički pregled Terezije bio nedovoljan, i to naročito zato, jer su sami liječnički propisi za taj pregled bili tobože promašeni. Prvo, jer je Terezija bila u neprestanom doticaju sa svojom običnom okolinom. Drugo, jer su bolničarke tobože bile nesposobne da otkriju spletke jedne histerične osobe. Treće, jer je pregled mokraće tobože najvećom vjerojatnošću pokazao da je Terezija prije i poslije petnaestodnevnog pregleda uzimala hranu, itd. Čini mi se da su ove »sumnje« pretjerane i utoliko neopravdane.

Pisac emfatički dokazuje vjerodostojnost kako Terezije tako i cijele njezine okoline. Međutim, nije uvijek jasno da li se ta vjerodostojnost tek dokazuje ili već pretpostavlja. Istina, to isto važi u drugom obliku i za protivnike. Histerijom se tumači sve što je još nejasno i nerazumljivo, a histeričnim osobama pripisuju se sve moguće i nemoguće vještine.

U psihološkom pogledu je važno pitanje, da li Terezija u stanju velike ekstaze ima svijest da je ona Terezija Neumann iz Konnersreutha. Prema dosad poznatim svjedočanstvima očevidaca čini mi se da se Terezija u običnom životu uistinu sjeća svojih ekstatičnih doživljaja kao događaja svoje prošlosti. Utoliko je i somnambulizam kod nje isključen, jer somnambulant u budnom stanju ne zna više ništa o onome što je u somnambulnom stanju doživio. Štoviše, somnambulant ne zna ni za samu činjenicu svojih somnambuličnih doživljaja. Ali u našem slučaju pitamo sad i obratno, da li je Terezija u ekstatičnom stanju, i to u stanju takozvane velike ekstaze, još uvijek Terezija Neumann iz Konnersreutha. Ako bi ona naime u tom stanju izgubila svijest o svojoj individualnoj osobi te se smatrala drugom osobom, onda bismo imali tipičan slučaj psihopatoloških pojava (dvostruka svijest). To, naravski, po sebi još ne bi moralo biti protiv vrhunaravnosti svih konnersreuthskih pojava — ali o tome bi onda imala mistika da sudi.

Prema iskazima očevidaca Terezijino je pamćenje za vrijeme velikih ekstaza potpuno »iskopčano«. O svojoj prošlosti kao i o budućim ekstazama navodno ne zna ništa. Ona ne vidi i ne čuje što se oko nje zbiva. Njezina svijest je ispunjena samim ekstatičnim zbivanjem.

Na osnovi svojih ličnih opažanja i bilježaka pokušao je preuzvišeni pisac dokazati, da Terezija Neumann u svim svojim doživljajima uprkos »iskopčanom« ili »ukopčanom« pamćenju ima uvijek istu svijest o svojoj individualnoj osobi. Veli da je Tereziji za vrijeme jednog ekstatičnog doživljaja dao jedno pismo, koje je ona samo rukom uhvatila te odmah opisala duševno stanje dotičnog autora i rekla: Kad se budem vratila sa svog dugog puta, bavit ću se ovim pismom. — Iz toga zaključuje pisac (str. *223—224*), da je Terezija u velikoj ekstazi sačuvala svijest, da je ona baš ona ista Terezija Neumann, koja je rođena u Konnersreuthu i koja živi u Konnersreuthu, iako je ona u doživljajima same ekstaze sebi svijesna da hoda po jerosolimskim ulicama i da se nalazi među onim svijetom.

Teško je sa čisto znanstvenog stanovišta prihvatiti taj dokaz. Tu je samo govor o »ekstatičnom stanju«, pa stoga još uvijek ne znamo sigurno da li se ovdje uistinu radi o pravoj velikoj ekstazi. Nije naime razumljivo, kako je Terezija u stanju velike ekstaze mogla dati neki odgovor, na kojem se baš osniva cijeli dokaz, dok naprotiv znamo, da ona za vrijeme velike ekstaze jednostavno ne postoji za svoju okolinu. Još manje znamo da li se radi o takvim trenucima, u kojima je Terezijino pamćenje prošlosti potpuno »iskopčano«. A morali bismo baš znati da je u Tereziji ostala svijest da je ona i u tim trenucima »iskopčanog« pamćenja prošlosti ona ista osoba iz Konnersreutha.

Mnogi će se možda pitati: Čemu ovo minuciozno raspravljanje? Čemu ovo sitničarsko znanstveno cjepidlačenje? — Najbolji odgovor na ta pitanja je povijest samih stigmatiziranih, koja nam nalaže najveći oprez i nepodmitljivu kritičnost. Tu, razumije se, postoji ujedno pogibelj »hiperkritičnosti«, koja može onemogućiti svako istraživanje i koje se stoga treba čuvati. Ali s druge strane ne možemo zahtijevati da se znanost svojim ugledom založi za jednu stvar prije nego što je prema svojim inače važećim metodama tačno ispitala sve potrebne preduvjete.

Uprkos ovim osnovnim primjedbama moramo priznati da će ova knjiga u konnersreuthskoj literaturi zauzeti jedno važno mjesto. Ona će svoju vrijednost i za kasnija stoljeća zadržati. Naravski ne kao plod »neprijekornog« znanstvenog istraživanja, nego kao vrijedno svjedočanstvo jednog velikog i utoliko pristranog prijatelja Konnersreutha, koji je nastojao da na znanstvenoj osnovi opravda svoje lično uvjerenje o vrhunaravnosti konnersreuthskih događaja.

Još nije vrijeme da se napiše znanstvena knjiga, koja bi mogla računati s općim priznanjem javnosti. Takozvani konnersreuthski krug ne podnosi nikakvu kritiku, a protivnici toga kruga nemaju pristupa u kuću Terezijina oca. Uslijed toga su i jedni i drugi ogorčeni, pa se odveć lako prenagle u svojim sudovima za ili protiv Konnersreutha. Ja sam tek nedavno pokazao u svojoj knjizi »Konnersreuth u svijetlu psihologije reli-

gije« (izdanje Zbora duhovne mladeži zagrebačke), da je Konnersreuth u znanstvenom pogledu na mrtvoj tački, te da znanost prema današnjem stanju stvari u pitanju o Konnersreuthu mora odustati od svakog konačnog suda, od negativnog i od pozitivnog, ako ne će samu sebe osuditi.

Dr. Vilim Keilbach.

Caroli Fidelis Savio: Ad sigillum sacramentale animadversiones, Taurini apud Casanova & Co, 1936, 8°, str. 81, Lit. 10.

Autor je mišljenja, da ni u staroj ni u savremenoj bogosloviji nijesu dostatno istumačeni ni pojam, ni osnovica obveze ispovjedne tajne. Čak protuslovlja nalazi kod pojedinih autora, osim toga, što im je, veli, izlaganje nepotpuno i neizvjesno. On po redu iznosi tekst, kojim ovu obvezu tumače Sporer, Collet, Card. D'Annibale, Scavini, Genicot, Bucceroni, Berardi, Lehmkuhl i Sv. Alfonz Liguori, pa pokazuje, kako se iz toga teksta ne dade dokazati, da je obveza ispovjedne tajne per se illicita, nego u najboliu ruku nedozvoljena s razloga što: a) vrijeđa pokornikovo pravo na tajnu, ili b) što njemu samome škodi ili c) što bi ispovijed postala vjernicima mrska, kad bi se mogli bojati da će njihova povjerena tajna biti odana. U obrazloženju, što ga pojedinci redovno navode osniva se ova obveza na prirodnom pravu, na pozitivnom Božanskom pravu i na crkvenoj zapovijedi. Autoru se čini, da ono, što drugi navode za razlog, da je obveza tajne osnovana i na Božanskom pravu, nije dostatno; da stvar ispravno ne tumači ili bolje, da je uopće ne tumači. A sve zato, što sâm pojam sigilli sacramentalis nije kod njih valjan. »aberrant, videtur, a vera notione sigilli...«, str. 13.)

Osnovica ovoj velikoj obvezi, koju svi jednoglasno takovom smatraju, ima se tražiti u samoj prirodi i ustanovi sakramenta pokore. Skrušenost srca, koliko se izvana pokazuje, sama ispovijed grijeha, zadovoljština, to su kao actus poenitentis materia proxima sacramenti poenitentiae, osobito sama ispovijed grijeha. Ta je optužba kao vanjski jedan čin, kopčan s duševnom boliu, in ratione sacramenti onako, kako je voda u sakramentu krštenja. Otuda slijedi po Božjoj ustanovi, da je povreda te takove materije sakramenta, povreda samoga sakramenta. U tom je značenju ispovjedna tajna (sigillum) stvarno »obsignatio peccatorum ad iudicium poenitentiale«. (str. 15.)

Na taj je način u neku ruku zapečaćeno sve, što se u tom poslu događa; razumljivo je dakle, da je tolika strogost opravdana i zašto se svi bez razlike u tome slažu. (»Qua obsignatione clauditur et fit divino iure impenetrabilis notitia peccatorum caeterarumque rerum, quae in poenitentiali judicio acta sunt.« (str. 17.)

Izvodi nam se autorovi čine stvarno posve umjesni; njegovo obrazloženje također zadovoljava. Ono se bliži unutrašnjosti stvari; dostatno osvijetljuje i postavlja na pravo mjesto.

Tek ne će biti možda dobro reći: Vi hujus obsignationis seu sigilli confessio fit sacramentalis.. (str. 15). Isto tako: quum igitur divino sigillo confessio fit sacramentalis, idest supernaturaliter elevetur ad esse sacramenti veluti ejusdem materia proxima.. (str. 16) s razloga, što je taj izričaj zavodljiv. Autor istina tumači, što misli, kad se tako izražava;

ali nama se izraz »vi« ne čini ovdje umjesnim, jer je ispovijed uistinu, pa i samo kazivanje grijeha, dio sakramenta ne poradi ispovijedne tajne, koja slijedi sakramenat in esse, nego poradi institucije po Kristu, dakle vi institutionis ili signi a Christo instituti.

Autor ispituje osim navedenih moralista samo tekst sv. Tome Akvinskoga i nalazi njegovo obrazloženje najbliže svome. A da je pogledao kod novijih pisaca, našao bi n. pr. kod Merkelbacha (Quaestiones de poenitentiae ministro eiusque officiis, 2. izdanje, Liège 1935) na str. 90 dobro obrazloženu misao sv. Tome, koja uostalom stvarno obuhvaća ono, što je on u svojoj knjizi iznio (»Obligatio sigilli oritur ex eo, quod ex parte sui posuerit necessaria ad confessionem sacramentalem . . .«)

U daljnjim će svojim izvodima moći autor poslužiti dobro kod pitanja o naravi same obveze ispovjedne tajne (str. 21—26); o stvarima, što potpadaju (str. 29—36), a što ne potpadaju (str. 36—40) pod ispovjednu tajnu; zatim kako se ona može povrijediti unutrašnjim (str. 41—51), a kako izvanjskim načinom (str. 52—60; tko je dužan čuvati ispovjednu tajnu i dr. Stvar je za svećenika od velike važnosti u njegovom pastoralnom djelovanju, pa im ovo djelo možemo samo preporučiti.

A. Živković.

František Pechuška: Staroslovanský preklad knihy »Job«, Prag 1935, 8°, str. 64. — Otisak iz »Časopisa kat. duchovenstva«, god. CI (1935).

Prvi dio donosi iza uvoda: Uzajamni odnos crkvenoslovenskih izvora sa jezičnog gledišta: A) Prijegled rukopisnih izvora stsl. prijevoda knjige Jobove: Glagolski teksti str. 3, ćirilski teksti str. 4. B) Opis izvora stsl. prijevoda knjige Jobove i uzajamni njihov odnos, str. 7. — U drugom je djelu grčki tekst knjige Jobove prema Septuaginti i trima glavnim recenzijama: Origenovoj, Hesihijevoj i Lukijanovoj, str. 22. Odnos stsl. prijevoda prema grčkoj predlošci, str. 25. A) knjiga Jobova u Septuaginti, str. 27; B) u recenziji Hesihijevoj i Lukijanovoj, str. 28; C) Recenzija Origenova (heksaplarna), str. 41; sličnosti sa starolatinskom Italom, str. 46; tekst knjige Jobove, str. 48.

1. — Iz kakovih su predložaka prevodila sv. braća, podijeljeno je bilo mišljenje naučenjaka, a i danas još nije potpuno ustaljeno. Berčić je držao, da su prevodili prema Vulgati. Međutim je Vajs već 1903. dokazao da su neki dijelovi Jobove knjige prevedeni prema grčkoj predlošci. Vajs u »Nejstarši Brevijar chrvatsko-hlaholský« (Prag 1910 p. CVII—CVIII) dolazi do zaključka, da se od svih glava Sv. Pisma (1320) nalazi prevedeno što u glag. brevijarima, što u misalima 600 glava, dakle niti polovina čitavog Sv. Pisma. Prema grčkoj se predlošci nalazi prevedeno u brevijarima od 450 glava 230, polovica svega bibličkog teksta u hrv. brevijarima. Ako se doda još 150 glava što se nalaze prevedene u misalima, a isto su tako prema grčkoj predlošci, iznaša u hrv. kodeksima ukupno 380 glava prevedenih iz grčkoga. To bi bila trećina čitavog Sv. Pisma. Sabrao je Vajs za knjigu Jobovu dragocjenog materijala iz starih grčkih kodeksa raznih recenzija u bibliotekama: vatikanskoj, milanskoj, draždanskoj, bečkoj, pa je sada Pechuška upotrebio taj materijal, da ispita grčke izvore stsl. prijevoda knjige Jobove.

I. Dio: Od glagolskih tekstova Jobove knjige navodi 13 brevijara u kojima se nalaze. (Nije citirao za opis tih brevijara: Milčetićeve bibliografije).

Od ćirilskih tekstova Jobove knjige treba spomenuti odlomke u parimejnicima (izbor odabranih perikopa iz St. Z.), za čitanje na liturgičkim bogosluženjima, večernji, jutrenji, časovima; pošto se često nalaze perikope, odlomci i iz priča Salamonovih (paroimia), zove se knjiga parimejnik, a kod nekih i profetarion, jer dolaze često odlomci iz proroka.

Starih ćirilskih parimejnika ima 12. Nijesu tiskom izdani nego jedino parimejnik popa Zaharije iz 1271. Izdao ga tiskom i opisao prof. Mihajlov.

Osim u parimejnicima imaju knjigu Jobovu još ovi rukopisi: Tri biblije tj. zbornici svih bibličkih knjiga ujedno, koje su se nalazile u moskovskoj sinodalnoj biblioteci, i to Biblija Genadijeva, najstarija, iz god. 1499. Ta je prva biblija napisana u jednom skupu na zapovijed novgorodskog nadbiskupa Genadija. Trebao ju je on u raspravama u borbi sa takozvanim židovstvujuščim hereticima. Genadije je dao tražiti po ruskim samostanima rukopisne knjige St. Z. Jer nije našao svih bibličkih knjiga St. Z., dao je one, koje nije našao u rukopisima, prevesti iz grčkoga. Posao je bio skopčan s velikim poteškoćama. Posegnuo je čak i za raširenim prijevodima (prijevodima s tumačenjima). Upotrebio je i Vulgatu. Zato je prijevod te prve potpune biblije vrlo raznolik.

Drugi je prijevod potpune biblije sastavljen u jedan skup iz god. 1558, po pisaru Joakimu prozvan Joakimov. Treći je sastavljen i sabran na zapovijed rjazankog biskupa Sergija iz 16. vijeka.

Ima još jedan prijevod Joba i to potpun u nepotpunoj bibliji St. Z. u spomenutoj sinodalnoj biblioteci.

U svim se trima biblijama nalazi isti tekst, te su služile kao predloška prve štampane biblije Ostroške iz god. 1581. Neke su bibličke knjige u spomenutim trim glavnim moskovskim biblijama sa oznakama najveće starine, kao Geneza, Priče Salomonove, Suci, Psaltir; druge su skupljene iz teksta s tumačenjima (raširenog), kao tekst knjige Jobove. Ali i grčki Jobov tekst, upotrebljen za stsl. prijevod, slične je recenzije kao vatikanski kodeks B.

Ma da je Job tu sastavljen prema raširenom prijevodu, ipak se i u tom raširenom prijevodu opaža, da su neki dijelovi uzeti iz drevnog starinskog izvornog stsl. prijevoda.

Kad je Konstantin Ostroški (suvremenik i protivnik unije Brestovske 1596.) htio da izda štampom bibliju, zamolio je ruskog cara Ivana Vasiljevića, da mu pošalje jedan spisak rukopisne biblije. Učenjaci su mnijenja da je ta biblija bila sastavljena prema trim potpunim rukopisnim moskovskim biblijama, gore spomenutima. Jedino što su slagari i izdavači novo pridali jest to, da su poslani im prijevod pregledali, sravnili s grčkim tekstom i latinskim i proveli neke manje ispravke; negdje su pak pridržali i pisarske greške. Tekst se moskovskih mmss. biblija slaže ponegdje u leksikonu sa tekstom hrv. glag. brevijara i ćir. parimejnika. Tako je dakle sastavljena prva tiskana ćir. stsl. biblija iz 1581.

2. — Čitalac ima mnogo poteškoća da shvati Jobovu knjigu već i u originalnom židovskom jeziku. Da izjasni, odakle je zlo na svijetu, autor

filozofira, upotrebljuje retorske figure, dijaloge, pruža mnogo dramatskih mjesta, pun je pouka. Zato već grčki prijevod imade svojih osebina u prijevodu, a tako isto i stsl. Premda je stsl. Job u današnjem ruhu preveden u razno doba i nejednake cijene (vrednote), ipak se može vidjeti, da su neki dijelovi Joba u parimejniku i nekim poglavljima glag. hrv. kodeksa za čudo slični grčkoj predlošci. Liturgičke perikope bile su potrebne sv. braći kod bogosluženja, zato su ih preveli već u prvo doba stsl. književnosti, već u Moravskoj, na početku svoga rada. Isto tako i prva 4 poglavlja u hrv. kodeksima pokazuju jezične osebine najveće starine. Ali je taj najstariji prijevod pretrpio izmjena. Prepisivači nijesu poznavali čisti stsl. jezik, pa su unosili svoje jezične osebine. Još je više izmjena pretrpio tekst Jobov, kad su ga na istoku stali ispravljati prema grčkom originalu, da bude što bukvalniji prijevod, tobože vjerniji. Na zapadu su ga pak poslije reskripta Inocentija IV. stali ispravljati prema Vulgati. No tekst glagolski sačuvao je u nekim poglavljima veću starinu i vjerniji je prijevodu sv. braće, nego li tekst parimejni ćirilski, koji vrvi grubim grecizmima, ropskim popravljanjem prema grčkoj predlošci. Prepisivači na zapadu nijesu poznavali grčkog jezika, zato nijesu ni zagledavali u grčke predloške kod prepisivanja rukopisa.

Zatim navodi dokaze za veću starinu hrv. glag. Joba; jezične i leksikalne. Gdje se tekst glag. razilazi od parimejnika, ipak i jedan i drugi u jezičnim varijantama prevedeni su iz grčke predloške. U stsl. imaju samo malo izmijenjeni vid iste riječi ili varijantu istoga značenja. Oba dakle teksta izlaze iz jednog izvora. Odakle su nastale te jezične varijante? Stari glag. tekst, koji sada postoji, nije prevođen izvorno iz grčkoga već prepisivan mehanički iz starijih glag. predložaka. Prepisivača bilo je trovrsnih: jedni su doslovno prepisivali ne mijenjajući ništa; drugi su prepisivajući podali neke jezične izmjene, da čitači ili slušači bolje razumiju liturgični tekst; treći su prepisivajući zagledavali i u grčku predlošku, koju su imali pred sobom, i to ne samo radi kontrole već i radi toga, da što doslovnije, po njihovu mnijenju vjernije, pretoče na stsl. iz grčkoga. Usavršivali su dakle prijevod što su ga u predloškama imali. Prepisivači glag. tekstova pripadaju prvoj i drugoj skupini, a prepisivači parimejnika trećoj.

Uz to je stara glag. predloška imala kratica i ligatura, koje prepisivači nijesu uvijek shvatili, pa su krivo prepisali.

Zaharijin parimejnik ruske redakcije u biti je isti kao i hrv. glag. tekst, ako uzmeš u obzir kasnije ispravke u parimejniku prema grčkoj Lukijanovoj recensiji. Čak i pravopis je isti u mnogim riječima. I dikcija je ista pa dolazimo do zaključka, da je stsl. izvorni prijevod bio samo jedan.

Ova se jednakost teksta nalazi u parimejniku i glagolskom kodeksu u ovima poglavljima iz prve dobe stsl. književnosti. Glagolski Job I. sa 22 v., II. isto cijela sa 13 v., III. cijela sa 26 v., a od IV. prvih devet verzova. Ukupno 70 verzova. Ćirilski parimejnik ima iz I. doba: Cijelu I. glavu, a iz II. prvih 10 verzova, osim toga iz glave 38. ima prvih 23 v., a iz 42. glave ima 5 v., ukupno 60 v. iz I. doba. Oba dakle teksta imaju

iz prva 2 poglavlja 32 v., izvornog prijevoda istog, a glag. osim toga još 38 v. iste vrijednosti literarne i starine i izvora (II 11—IV 9), a parimejnik još ima 28 v. (XXXVIII 1—23 i XLII 1—5) približno istih osebina.

Iz ovih tekstova izlazi: glag. tekst sadržaje nam veći opseg a s jezične strane dragocjeniji prinos s obzirom na bibličku kritiku, te je bliži izvornom stsl. prijevodu nego li parimejnik.

3. — Nastaje pitanje odakle ima glag. tekst prijevod Joba II, 11—IV 9, kad se taj ne nalazi u parimejniku? Iz Vulgate nije preveden, kako se vidi već na prvi pogled, nego iz grčkoga. Niti je kasnije tko prevodio od Hrvata iz grčkoga, jer grčki nijesu poznavali, a ima sve oznake najveće starine. Ne može se doći do drugoga zaključka nego li, da je preuzet iz knjige Jobove, koja je bila cijela prevedena na stsl. u I. doba stsl. književnosti, još u Moravskoj. A i ŽM 15 kazuje da je Metod preveo sve knjige Sv. Pisma osim Makabejskih. Nijesu bile dakle prevedene samo neke liturgičke perikope, kako mnogi tvrde, već se ima doslovno shvatiti da je Metod čitavo Sveto Pismo preveo. I s te strane potvrđuje se najveća historička vrijednost ŽM, kako je sa drugih strana utvrdio Dvornik o velikoj historičkoj vrijednosti, nažalost mnogo zapostavljenoj sa strane historičara.

Do istog se rezultata dolazi i posmatranjem prve tiskane biblije stsl., tj. Ostroške iz god. 1581. I u Ostroškoj se bibliji vidi, da su poglavlja I 1—IV 9 iz istog izvora kao i ona u glagolskom tekstu. Autor pruža dokaze pravopisne, jezične i leksikalne. Glavnu su izmjenu proveli ostroški uređivači biblije u leksikalnim neologizmima, ali ne uvijek, kako se vidi iz nekih primjera, koje autor navodi.

Vidi se da su izdavači ostroške biblije od nekud primili Jobov tekst II, 11—IV 9 gotov, bez većih leksikalnih izmjena. Uzeli su ga iz nekog neparimejničkog teksta južnoslovenskog izvora, koji je dospio u Rusiju, i do kojega se više držalo, nego li do domaćih tekstova toga doba.

Ovaj tekst izlazi iz istoga izvora kao i hrv. glag. tekst u brevijarima, sa grčke predloške, jer mu je jezično (i leksikalno) bliži, nego li parimejnom tekstu.

Ostroška se biblija slaže s glagolskim tekstom u I. glavi 17 puta, a u drugoj već u prvih 10 verzova: 19 puta, u III. 8 puta, a u IV. 2 puta. S parimejnikom se slaže u I. 17 puta, u II. 19 puta.

Da je isti izvor i hrv. glag. brevijara i predloške biblije ostroške, vidi se i iz stalnih pogrešaka u oba spomenika. Tako II, 9 ima Vidov br. i ostroška »ot truda« mjesto »od trud«, kako ima parimejnik. U II. 12 ima biblija въzopiša, brevijar »vzapiše« — mjesto ispravnog въ z o p š e.

Da je ostroška biblija južnosl. porijekla vidi se još iz sačuvane hrv. redakcije u 38, 17: u b o j a š e s j a (3. pl. aorista).

Dio II. G r č k i t e k s t k n j i g e J o b o v e p r e m a s e p t u a g i n t i i t o t r i m a g l a v n i m r e c e n z i j a m a: O r i g e n o v o j, H e z i h i j e v o j i L u k i j a n o v o j.

Job se nalazi i u najstarijim grčkim uncijalnim kodeksima:

A (aleksandrijskom) iz V. v., B (vatikanskom) iz IV. v. ℵ (sinajskom) iz IV. v. C (Efrema sirskog) iz V. v.

Od minuskulnih navodi tridesetak kodeksa iz raznog doba (9.—15. v.). Kodeks B je više Hesihijeve recenzije, a A Lukijanove.

Pehuška je isporedio tekst hrv. glag. brevijara i ćirilskih parimejnika s Vajsovim ispisima iz nekih grčkih kodeksa, pa dolazi do ovog rezultata: Glag. Job više se slaže s kodeksima Hesihijeve recenzije nego li ćirilski parimejnici. Naprotiv ona mjesta u glag. kodeksu, koja se slažu s grčkim kodeksom A (Lukijanovim, većinom), malobrojnija su, nego li u parimejniku, gdje Lukijanovska mjesta rastu, negdje rapidno. Prema tomu je stsl. prevodilac imao pred sobom grčku predlošku u glavnom po Hesihijevoj recensiji, sličnu kodeksu B (vatikanskom).

U glag. testima u 70 versova (I, II, III, IV 1—9) ide od 148 mjesta: 83 prema B, 39 prema A, 4 prema ℵ, 27 prema ostalim kodeksima.

U parimejniku od 125 mjesta u 60 verzova ide: 51 prema B, 58 prema A, 1 prema ℵ, 15 prema ostalima. U parimejniku dakle ćirilskom već se kod prvih prepisivača ĆM kodeksa — već u doba cara Simeona, — kada je stsl. književnost imala svoje zlatno doba, opaža sve veći upliv Lukijanove recensije, tj. carigradske. Na str. 30—36 podaje primjere i dokaze za svoju statistiku.

Do sličnog zaključka dolazi i kod ispitivanja prvotiska ostroške ćirilske biblije iz 1581. Uzevši u obzir mjesta (kod Joba I—IV) gdje se ostroška biblija slaže s kodeksom A ili s B, i gdje s hrv. glag. tekstom, a gdje s ćirilskim parimejnikom, ili s objema dolazi do rezultata (tabela p. 37), da u 98 verzova slažu se u 92 mjesta sa B, od tih 64 sa glag. tekstom, a 31 s parimejnikom, 19 s oba teksta, a 12 puta samo sa B. U istih 98 verzova slaže se s kodeksom A 65 puta. Od toga 30 sa glag., 34 s parimejnikom, 16 s objema, a 17 puta samo s A. Prema tome je i ostroška biblija u Jobu I—IV prema Hesihijevoj recensiji većinom prevedena.

Prema tome dokazuje i ostroška biblija, da su stsl. prevodioci Jobove knjige imali pred sobom Hesihijevu recensiju, jer se ona slaže s hrv. glag. brevijarom u verzima II, 11—IV, 9, dok parimejnik nema tih verzova uopće. I ostroška se biblija dakle povodi u tim verzima za kodeksom B. (Primjere za sve to podaje na str. 40—41).

Što se tiče Origenove heksaplarne recenzije, kod stsl. Joba, nema ona u spomenutim verzima primjene, niti je služila kao predloška stsl. prevodiocima. Jedino je kod ćirilskih tekstova bio stsl. tekst na nekim mjestima popravljan prema heksapli, ali ne na tako mnogo mjesta, kao npr. knjiga Rutina.

4. — Neka mjesta, bilo u glag., bilo u ćir. tekstu, ne slažu se ni s grčkim varijantama danas poznatim, ni s Vulgatom, ali su vrlo bliska, gotovo identična sa starolatinskom Italom. Npr. Job I, 3 »běhu skoti« (Vetus Itala: erant pecora) hrv. glag. tekst ima stariji još i ljepši izraz: b skot; ima i drugih ovakih sličnosti. Da su nekoja mjesta od tih i u Vulgati, treba uzeti u obzir da je i Jeronim dosta toga uzeo iz Itale. Stsl. prevodilac nije zagledavao u latinsku Italu, već je morao imati pri ruci neki tekst grčki, koji je bio vrlo blizu Itali. Čak i ostroška biblija ima neka mjesta slična Itali.

Na koncu podaje Pechuška glagolski tekst Jobove knjige (spomenuta poglavlja) iz brevijara Vida Omišljanina u ćirilskoj transkripciji, ćirilski tekst iz Zaharijinog parimejnika, grčki iz kodeksa B i tekst ostroške biblije iz 1581.

Ovakovim specijalnim radovima, kao što je ovaj Pechuškin rad, dolazi se do dubljeg upoznavanja stsl. bibličkog prijevoda i njegovih izvora, pa se mora pohvaliti uloženi trud u ovaj rad. Autor je zbito, u malo stranica, iznio mnogo toga u novom svijetu. Na početku je podao i glavnu bibliografiju, dok je ostala vrela spominjao u samom tekstu. Požaliti je, što nije nigdje naveo Milčetićevu bibliografiju. — Ova se knjiga sama po sebi preporuča svima, koji se bave naučnim istraživanjem stsl. tekstova. **Dr. J. Kalaj.**

Sprengers V. A.: Conferentiae ad usum sacerdotum pro recollectione menstrua, edidit C. Sprengers, director spiritus in Seminario Buscoducensi. In 16° pag. VIII + 468, ed. Marietti (Torino) 1936. L. 8.

I kod nas svećenici rado obavljaju zatvorene duhovne vježbe, većina svake treće, a mnogi i svake godine. Da dobre odluke stvorene na duhovnim vježbama nepadnu u zaborav i ostanu neizvršene, valja ih gdjekad kroz godinu življe u pamet dozvati. Tomu služe t. zv. recollectiones menstruae, mjesečne obnove: jedan dan sabranosti sa jednim ili više razmatranja i osvježenjem odluka. Razmatranja za takve prigode pruža nam ova knjiga.

Osim toga, naše se pastoralno svećenstvo nekoliko puta u godini dana sastaje na vijećanja. Kako je lijepo gdje se ti sastanci počinju egzortom, koju održi netko od prisutnih. Ova knjižica pruža za to gradiva u izobilju. Ne bi, dapače, drugo bilo ni potrebno, nego iz nje pažljivo pročitati u latinskom jeziku ovo ili ono poglavlje.

A i za svakodnevno svećeničko razmatranje jest to zgodan priručnik.

Počima s dva adventska razmatranja, potom crta Betlehem, bijeg u Egipat i Isusov život u Nazaretu te opisuje Isusa kao put, istinu i život. Tri razmatranja donosi o Muci Isusovoj. Sedam pouka o darovima Duha Svetoga doista potiču svećenika na savršeno odazivanje poticajima Duha Svetoga. Dvije pouke o sv. Misi izvedene prema tekstovima misnih dijelova pripravljaju svećenika za sv. Žrtvu, da bude ponizan, pažljiv, čista srca, Bogu zahvalan. U trima razmatranjima o svećeničkim vrlinama osobito naglašuje razboritost. Odlomak: de judicio et de inferno snažno potresa svećeničku dušu. Isusove neugodnosti u mladosti te javnom životu kao i konačne muke ocrtane su sa gledišta, kako djelovaše na Srce Marijino. Odatle tu i naslov: de doloribus B. M. Virginis. A tada se napokon niže devet razmatranja u kojima su iznesene vrline najodličnijih muževa svetačkog zbora: Sv. Josipa, sv. Ivana Krstitelja te ocrtane pojave sv. Alfonza, Augustina, Sv. Karla Boromejskoga, Franje Saleškoga, Grgura Velikog, Ivana Krizostoma, Sv. Martina, Tome Akvinskog i sv. Vinka Paulskog.

Ova je knjiga zaista prava riznica citata iz Sv. Pisma te iz djela sv. Otaca, svrstanih prema pojedinim temama. Gdjekada pisac upravo

izmiče da ne bi što svojim riječima kazao, već niže same citate. Na takvim je mjestima možda i teže slijediti glavnu misao članka.

Knjižicu toplo preporučamo svećenicima da se njome posluže koli kod mjesečne obnove toli kod svakidašnjih meditacija. **D. Nežić.**

P. A. Delaporte: Imitation de Saint Vincent de Paul, ses maximes et ses exemples. In 16⁰, pag. XVII. + 332. Édition IV. (1936). Libraire P. Téqui, 82 Rue Bonaparte. Paris VI.

Knjižicu je sastavio duhovni sin sv. Vinka Paulskog, redovnik-svećenik milosrđa A. Delaporte. U njoj se na lagan i lijep način nižu razmatranja o pojedinim zasadama duhovnog života i o krepostima, a sastavljena su od odlomaka i izvadaka iz raznih spisa i propovijedi sv. Vinka. Sastavljač knjižice dao im je oblik razgovora između Sveca i njegovog učenika, duhovnog djeteta. Primio sam sa nepovjerenjem tu knjižicu u ruke, znajući, kako izvlačenje rečenica iz raznih spisa, gdje su imale svoj određeni smisao te sastavljanje takvih izvadaka u nove članke rijetko kada uspije. Ovdje je uspjelo. Sve teče glatko i skladno, te se uopće ne vidi, da je građa odakle vađena, nego kao da je to prvi i jedini njezin raspored. Iz svakoga odlomka izbija ljupkost sv. Vinka i jednostavnost, a ipak su puni sadržajnih i praktičkih zasada duhovnog života. Pisac ne navodi iz kojih je spisa sv. Vinko vadio pojedine odlomke, no tome se ne može prigovarati, jer knjiga nije pisana u naučne svrhe, nego je namijenjena široj javnosti. U svakom članku nakon razgovora između učenika i sv. Vinka pisac prikazuje, na koje se načine sv. Vinko odlikovao u kreposti o kojoj se govori.

Javnost je knjižicu vrlo lijepo primila. Napose je po cijelom svijetu raširiše časne sestre sv. Vinka u svojem djelokrugu. Prevedena je na više jezika. I naše sestre sv. Vinka mogle bi mnogo doprinesti širenju duha sv. Vinka Paulskoga širenjem te knjižice, bude li prevedena na hrvatski jezik. **D. Nežić.**

Au Service de Jésus Prêtre, Vol. III. Les oeuvres de Dieu. Torino (Marietti) 1936. u 8⁰, str. XX + 420. Frs 12.

Nekoliko godina pred svjetski rat doseliše se u biskupiju Ivrea kraj Turina francuske redovnice od Pohođenja B. Dj. M. Njihovoj pobožnoj glavarici majci Lujzi Margareti Claret de la Touche nutarnjim poticajima u molitvi naloži Spasitelj, da svećenicima objavi žar ljubavi Njegovog Presv. Srca. Slaba žena, neznajući kako bi zadatak ispunila povjeri stvar svome ispovjedniku o. Petru Charrier, D. I. Taj odluči, da napiše knjigu za svećenike pod naslovom: »Le Sacré-Coeur et le Sacerdoce«. Preuposlenost njegova bijaše uzrokom, te nije dospio knjigu sastaviti, nego naloži Lujzi Margareti, da je sama napiše. Poslušavši ispovjednika i dijecezanskog biskupa izradi g. 1910. razmatranja za svećenike pod spomenutim naslovom. Biskup je potakne da sastavi još i apel na svećenstvo te pravila za svećeničku udrugu Srcu Isusova. To svećeničko udruženje uvedeno je ponajprije samo u biskupiji ivreškoj, danas je pak poznato čitavom svijetu pod imenom Svećeničke svjetske zajednice prijatelja Srca Isusova. Majka Lujza Margareta Claret osnovala je još i samostan de Vische nazvan:

Betanija presvetog Srca, kojemu je zadaća moliti se i žrtvovati za svećenstvo.

»Au service de Jésus Prêtre« tri su knjige, tri sveska, u kojima se iznose pred javnost duhovne bilješke i važnija pisma redovnice Lujze Margarete Claret. Prva knjiga: »Les Voies de Dieu« govori o njezinom redovničkom životu, a štampana je 1922. g. Druga knjiga: »Les Vouloirs de Dieu«, štampana 1925. g. o intimnosti majke Lujze Margarete spram presv. Srca Isusova te o pozivu Spasiteljevom njoj upravljenu: »Margareta Marija pokazala je Srce moje svijetu; ti ga pokaži mojim svećenicima.« Treća knjiga izišla je ove godine pod naslovom »Les Oeuvres de Dieu«, a iznosi materijal odakle se vidi, kako je oživotvoren nalog što ga je Spasitelj dao toj pobožnoj redovnici. Tu su najme sadržana pisma majke Lujze, koje je slala duhovniku O. Charrier-u i ivreškom biskupu Mons. Filipello, kao i neka njihova pisma prigodom sastavljanja knjižice, apela na svećenstvo, sastavljanja statuta i prigodom osnutka samostana. Šteta što se uz datum ne citiraju i imena mjesta u kojima su pisma pisana. Nalazimo tu i dosta duhovnih bilježaka Lujze Margarete, toli dragocjenih za studij duhovnog života. I ovaj svezak, kao i prva dva izdalo je Vrhovno vijeće Svećeničke svjetske zajednice prijatelja Srca Isusova, dok je predgovor napisao profesor teologije u Saulchoiru O. V. Heris O. P. I iz ovoga sveska izbija nježna ljubav čiste duše spram Isusovog Srca, a lijepo može poslužiti i za uzor, kako se pregledno i kritički izdaju spisi i bilješke Božjih ugodnika. Hrvatski prevod svih triju dijelova: »Au service de Jésus Prêtre najavio je Dr Ivan Dujmušić u Katoličkom Listu br. 43 od 22. X. 1936.

Majka Lujza Margareta Claret de la Touche umrla je 1915. g. te se pomišlja na njezinu beatifikaciju. Godine 1928. objelodanjen je njezin sastavak: »Le Traité de l'Amour Infini«, koji je štampan i u hrvatskom prevodu 1935. g. pod naslovom: »Knjiga o Beskrajnoj Ljubavi«.

D. Nežić.

Dr Jos. Vajs: Evangelium sv. Jana. Text rekonstruvaný. Praha 1936, sv. XVII. Akademie Velehradske, 8⁰, str. 99.

Da su sveta braća Ćiril i Metod prvi prevodili na staroslavenski jezik sv. Pismo, napose liturgijske perikope, nitko ne dovodi u sumnju. Tradicija o tom svjedoči neprekidno od najstarijih vremena do danas. Svi kritičari ujedno priznaju, da je prevod sv. Braće dotjerano djelo: jasno, točno i s jezične — staroslavenski — strane najkorektnije; znak, da su naši apostoli dobro poznavali staroslavenski jezik i njegov duh.

Prema panonskoj legendi o životu svete Braće, »Žitije Konstantina« i »Žitije Metodija« oni su sami sastavili staroslavenski alfabet (sv. Ćiril) i počeli najprije prevoditi evanđelje sv. Ivana i pisati znakovima, koje su sastavili, da njima izraze glasove. Jezik pak, na koji su prevodili, bio je, kako su govorili Slaveni na jugu; jer obilježja tog jezika nose, svi do danas, sačuvani rukopisi. Konkretnije, historici teksta i jezika misle, da su tim jezikom govorili Slaveni, koji su stanovali u današnjoj Bugarskoj i Macedoniji.

Prema jeziku zaključuju neki i na vrijeme prijevoda. Svi se slažu da su najprije preveli liturgijske dijelove (Dr Svet. Ritig, Povijest i pravo staroslovenštine, Zagreb 1910, str. 85 sl.); drugi misle, da su preveli čitavo sv. Pismo odmah u početku, već prije nego li su se otputili prema Moravskoj. Ali i jezična strana na pr. Otkrivenja jasno govori, da je ta knjiga bila prevedena i u drugo vrijeme i u drugom kraju i ambijentu nego li ostale knjige Novoga Zavjeta i neke, kao na pr. Psalmi, Staroga Zavjeta. Stvar nije od male važnosti, jer bi dijelom imala odlučiti o slijedećem pitanju, u čemu je težište današnjih rasprava.

Staroslavenski jezik biblijskih perikopa u rimskom Misalu, kojim se zakonito služi »ab immemorabili« biskupija Krk, Senj i neke biskupije u Dalmaciji (Zadar, Šibenik, Split, na župama, koje duhovno oskrbljuje *svjetovno svećenstvo i sve crkve Trećoredaca-glagolaša*), jest jezik s jakom hrvatskom recenzijom; sam prijevod, ako nije prvotno bio direktno po latinskoj Vulgati, a ono je kasnije prema njoj pregledan, jer je prijevod sv. Braće bio prema grčkom originalu. Pitanje je: koja je od klasičkih grčkih recenzija služila kao prototip staroslavenskom prijevodu? Tu se stručnjaci razilaze.

Profesor na Karlovy univerzi u Pragu dr Josip Vajs, već nekoliko godina proučava staroslavenski prijevod sv. Pisma; potvrdio je svojim naučnim rezultatima gornje teze i izdao kritičke studije o staroslavenskom biblijskom tekstu. Cilj je njegovih studija rekonstruirati tekst prema prvim prijevodima, kako su izišli ispod ruku sv. naših apostola. Tako godine 1927. izdaje mu Česka Akademija umjetnosti i znanosti prvi svezak pod naslovom: Evangelium sv. Marka a jeho poměr k řecké předloze. Zatim izdaje druge tekstove, a prošle godine potporom iste akademije ili ministarstva prosvjete Evangelium sv. Matouše, Evangelium sv. Marka, ove godine ponovno dva sveska Evangelium sv. Lukáše, Evangelium sv. Jana. Svaki pojedini od četiriju svezaka nosi podnaslov: Text rekonstruovaný. Zadnji je izišao kao 17. svezak Velehradské Akademije. Paralelno daje na jednoj strani (pravoj) grčki tekst, na drugoj (lijevoj) staroslavenski prijevod. I jedan i drugi tekst in margine ima važnije varijante, propuste, umetke. Staroslavenski je tekst štampan crkvenom ćirilicom.

Profesor Vajs drži, da je prvi staroslavenski prijevod bio s grčkoga po Lukijanovoj recenziji, nazvanoj još i carigradskoj, otkuda je postala poznatom i raširila se po istočnom rimskom carstvu, jedno radi vlasti Bizanta, drugo jer je Bizant uživao autoritet prvenstva i u naučnim stvarima. Sama je recenzija sačuvana u važnim rukopisima: A (evanđelja), zatim uzduž u E F G H, mnogim drugim kodeksima, napose minuskulima. Ali toga mišljenja ne dijele s Vajsom svi historici teksta. Vajs dopušta, da i u toj recenziji ima varijanata, koje su iz drugih recenzija, na što se pozivaju, koji zastupaju drugo mišljenje. Ali ni provenijenca varijanti ne dokazuje, da prototip staroslavenskog ne bi bio carigradske recenzije.

Rekli smo, da sam jezik i vrijeme prijevoda dijelom pomaže u rješavanju ovih stvari. Sv. Ćiril i Metod prevode na jezik južnih Slavena, s kojima su bili u kontaktu. Prevode još na Atosu. Najnaravnije, da pre-

vode s teksta, koji je bio tada služben u carigradskoj crkvi. Koji bi bio tamo drugi službeni tekst, ako ne onaj carigradske (Lukijanove) recenzije? Je li taj službeni tekst carigradske crkve bio bez varijanata, koje su uplivale na tekst, a polaze s druge recenzije? Ako je taj bio bez njih, na staroslavenski je prijevod kasnije vršio jak upliv tako zvani okcidentalni tekst, a i prepisivači i korektori mogli su lako i nesmetano (kako i u druge prepise i prijevode) unositi svoje. Ako nije službeni tekst carigradske crkve bio čist od tih varijanata, znamo uzrok, jer nam je poznata geneza ove recenzije: Lucijan (Lukijan) je kod svoje recenzije upotrebljavao i aleksandrijsku i cezarijsku (u kojoj se nalaze spomenuti elementi), koja je iz Palestine direktno uplivala na Carigrad; niti se Carigradska crkva otimala ovom uplivu.

Prelat Vajs ne dozvoljava, da bi original, s kog se prevodilo na staroslavenski bio drugi nego carigradska recenzija i s razloga što broj varijanata u staroslavenskom prijevodu otpada pet desetina na carigradsku recenziju, tri desetine na palestinsku, a istom dvije desetine na aleksandrijsku. (Ovaj je odnos pojedinih recenzija prema varijantama drugčiji prema drugoj knjizi: Byzantska recense... str. IV sl.). Možda se radi dijelom i o n e u t r a l n o m tekstu (?).

Profesor d r S n o j u Ljubljani radi mnogobrojnih varijanata u staroslavenskom prijevodu (S t a r o s l o v a n s k i M a t e j e v e v a n g e l i j, Ljubljana 1922) iz aleksandrijske recenzije drži, da su sveti Ćiril i Metod već na Olimpu, gdje su boravili kao monasi upoznali i druge knjige, biblijske knjige drugih recenzija. Tamo su baš to doba dolazili mnogi, koji su bježali iz pustinja prednje Azije i Egipta pred progoniteljima i sobom donosili svete knjige. Iz ovih su sveta Braća mogla prevesti na staroslavenski jezik. Da su se udaljili od službenog teksta carigradske crkve nije čudno, kad s onom crkvom nisu bili sumišljenici ni u teologijskim pitanjima, kao na pr. malo kasnije u pitanju odanosti crkvenom jedinstvu.

U prilog Vajsove teze govore i sačuvani rukopisi staroslavenskog biblijskog prijevoda. Premda se Ćirilov autograf nije sačuvao, ipak posjedujemo vrlo stare rukopise-apografe iz 10. i 11. stoljeća.

A. Neki su pisani glagolicom: 1) Z o g r a f s k o e v a n đ e l j e iz 11. stoljeća. Našao ga Mihanović godine 1860. u samostanu Zographos na brdu Atosu i darovao Aleksandru II., ruskom; nalazi se u knjižnici u Petrogradu. 2) M a r i j a n s k o e v a n đ e l j e, isto iz 11. stoljeća, s Atosa. Našao ga godine 1845. Rus Grigorović i nalazi se u Moskvi. 3) A s e m a n o v o e v a n đ e l j e iz istog vremena kao i prva. Našao ga je Assemani godine 1836. u Jeruzalemu i nalazi se sada u Vatikanu. 4) O h r i d s k o e v a n đ e l j e je ulomak iz 11. stoljeća, našao ga Grigorović i čuva se u Petrogradu.

B. Drugi pak su pisani crkvenom ćirilicom: 1) S a v i n a k n j i g a na pergameni iz 11. stoljeća; nalazi se u Moskvi. 2) O s t r o m i r o v o e v a n đ e l j e iz 11. stoljeća, najstariji rusko-crkveno-slavenski rukopis, nalazi se sada u Petrogradu. 3) R e m s k o e v a n đ e l j e iz 11. stoljeća (ima i dijelova ispisanih glagolskim pismenima); nalazio se u samostanu

Sazava u Češkoj, zatim kod Benediktinaca-Glagolaša u Emausu kod Praga, pa u rukama husita, a već iza 1500. u arhivu stolne crkve u Reimsu.

C. Ovamo spadaju i rukopisi biblijski, koji su pisani staroslavenskim jezikom, ali starosrbskom recenzijom: 1) M i r o s l a v o v o e v a n đ e l j e, jer je za ovog kneza napisano u 12. stoljeću u Hilandaru na Atosu; nalazi se u Beogradu. 2) N i k o l j s k o e v a n đ e l j e iz 14. stoljeća, nalazi se u Beogradu.

U svim ovim tekstovima zapažaju se tragovi korektura. A većina, ako ne možda svi, nose jasno obilježje carigradske (antiohijske, Lukijanove) recenzije.

Dr Vajs je načela, na temelju kojih rekonstruira tekst evanđelja (i knjiga Rut je izišla još god. 1926.) izložio u »Evangelium sv. Marka a jeho poměr k řecké předloze«, 1927., napose pak u »B y z a n t s k a r e c e n s e a e v a n g e l i j n i k o d e x y s t a r o s l o v e n s k e«, 1929. Nepromijenjeno mišljenje zastupa on i u najavljenom predavanju na V. internacijonalnom kongresu za bizantinske studije u Rimu od 20. do 27. rujna 1936. Objelodanjen je sadržaj u S u n t i d e l l e c o m u n i c a z i o n i, Roma 1936, str. 99. Vajs G. L a r e c e n s i o n e b i z a n t i n a e l a v e r s i o n e p a l e o s l a v a d e i S s. E v a n g e l i. Iza kako je shematički prikazao današnje stanje biblijske testualne kritike, navodi taksativno tri spomenute glavne recenzije grčkog teksta, koje su nastale prije sv. Jeronima i nalaze se kodificirane u starim uncijalima i minuskulima (Papyri se nažalost još dovoljno ne iskorišćuju). S pravom zabacuje Vajs novotariju naziva »Jeruzalemske recenzije« — I —, koju je htio uvesti Herman von Soden (D i e S c h r i f t e n d e s N e u e n T e s t a m e n t s, Göttingen, 1913.) kao svoje iznašašće, pa zaključuje: »La versione paleoslava dei Ss. Evangeli, fatta nel secolo IX dai ss. Costantino-Cirillo e Metodio, si basa sopra un codice bizantino simile al cod. A, con frequenti varianti palestinesi; quindi può anche servire come una preziosa testimonianza della sullodata recenzione palestinese.« **Nikola Žuvić.**

Merkelbach H., O. P.: Quaestiones de poenitentiae ministro eiusque officiis, quas in utilitatem cleri proposuit. Editio altera, aucta et emendata, Liège 1935. (Quaestiones pastorales IV.) 8⁰, str. 136.

Za porabu pastoralnog svećenstva izradio je autor vrsnoga djela u 3 sveska »Summa theologiae moralis«, (o kojem smo govorili u našem časopisu, vidi »Bogoslovska Smotra« 1934. str. 297. i 1936. str. 225.) također i manje traktate o pitanjima, kojih se dotiče i u svome moralnom djelu. To su moralno-pastoralna pitanja, kojima je P. Merkelbach dao ujedno i jedan dostatni dogmatski okvir, tako, da se ni s jedne strane ne osjeća nedostatak, nego je na okupu sve, štogod se o tom pitanju mora reći s jednoga, drugoga i trećega gledišta.

Do sada su izašla u toj zbirci ova njegova djela: 1) De castitate et luxuria, 2) De embryologia et de ministratione baptismatis, 3) De variis poenitentium categoriis, 4) De variis peccatis in sacramentali confessione medendis, 5) De partibus poenitentiae et de dispositionibus poenitentis i kao 6) djelo pod gornjim naslovom.

U svim ovim svojim traktatima nema autor pretenzije da daje jedno svoje naučno nastojanje i trud svoga uma, nego pabirči po drugima i skuplja jedan pregledan, iscrpan i svestran materijal o pitanju, o kojemu je govor. Njemu je u tom radu želja, da pastoralni kler u vršenju svojih dužnosti bude potpuno upućen u opseg i doseg svoje pastoralne vlasti, dužnosti i prava; da znade, koje mu je ispravan postupak, a kako se događaju zloporabe i prestupci. Ne samo teoretski, nego i praktički upućuje autor i orijentira, imajući uvijek pred očima teološka načela, od kojih se ni svećenik u pastoralnom radi ne smije udaljiti.

U ovome je djelu tako skupljeno sve, što se odnosi na ispovjednika: o jurisdikcionalnoj njegovoj vlasti; o ograničenju njezinom; o uporabi i zloporabi; o dužnostima, što ih ima ispovjednik prema sebi, prema penitentu, te prema samoj instituciji poslije ispovijedi; ne zaboravlja praktičnih pravila nakon sistematski izvedenih načela; ne zanemaruje odredaba crkvenoga naučiteljstva, nego upozorava kako na starije, tako i na najnovije odredbe sv. Stolice.

Našemu svećenstvu možemo ovo djelo P. Merkelbacha najtoplije preporučiti, kako što smo preporučili i veliko njegovo djelo o moralnom bogoslovlju. **A. Živković.**

O. Karrer: Der Unsterblichkeitsglaube. 8°, 189 S. München. (Verlag »Ars sacra«) 1936. RM 4.20.

Karrer je jedan od najproduktivnijih pisaca sadašnjice. Njegova djela nisu direktna naučna istraživanja, nego na naučnoj osnovi zasnovani, plastično izvedeni, općenito razumljivi prikazi aktualnijih životnih pitanja. U ovom djelu nastoji Karrer prikazati »vječni životni smisao« čovjeka u perspektivi ljudskog umovanja i Božje objave. Filozofski aspekt toga pitanja je neumrlost duše. Međutim, pisac se uspješno upušta u sva važnija pitanja o duši, počevši od opravdanja njezine opstojnosti sve do njezine neumrlosti kao ispunjenja metafizičkog nemira i metafizičke čežnje čovjeka. Njemu je, kako se vidi, stalo do toga da u prikazivanju tih pitanja udesi inače poznate metafizičke dokaze prema ukusu i načinu mišljenja današnjeg čovjeka. Ovdje ondje zgodno i umjesno apostrofira današnja strujanja, a da ne postane polemičan.

S tendencijom da »totalistički« promatra svoj problem, Karrer je u glavnom potcijenio metafizički značaj odnosnih pitanja, jer se u priznanju »nevidljivih stvarnosti« odriče prave racionalne jasnoće, te se zadovoljuje »razumnim moralnim temeljem« kao nužnim i dovoljnim preduvjetom vjere (poredi naročito str. 7, 111, 116, 120 i 121). — Neke rečenice o paklu mogu u dogmatskom pogledu dati povoda različnim sumnjama (str. 154—158). Pisac je na pr. tako blag da u oštrim riječima sv. Pisma o paklu ne će da vidi drugo do pedagoške opomene i prijetnje »oca«. Htjeti više tvrditi o tim tajnama smatra smjelim za ljude i suvišnim za religiju.

Kao cjelina ispunit će ova knjiga svoju misiju velikim uspjehom.

Dr. Vilim Keilbach.

François Mauriac: Vie de Jésus. Paris 1936, Flammarion. Cijena 12 frs.

Prije nekoliko mjeseci objavio je romanopisac i član francuske Akademije Mauriac životopis Isusov. Knjiga je doživjela nevjerojatno veliki uspjeh. Dosada je već rasprodano preko sto hiljada primjeraka. U skoro bi vrijeme imali izaći prijevodi toga djela na glavne svjetske jezike. Bez sumnje ima jakih razloga, koji su doveli do takvoga uspjeha.

Mauriacovo se najnovije djelo čita s užitkom, skoro bismo rekli požudno. Na svakoj se stranici osjeća majstorska njegova ruka: u crtanju karaktera, različitih prizora, u dijalozima, u hiljadu sitnih opazaka, što ih znade zacrtati samo vješto pero. No što je još važnije, u tom se djelu bjelodano vidi, da je pisac često i duboko razmišljao o stvarima, što ih opisuje. Njegov je Isus bliz i realan, ali ipak ostaje i Bog.

Neke piščeve psihološke opaske i primjene na današnja vremena pravo su biserje najnovijega njegovog djela. Pišući o nečistom duhu, koji luta naokolo bez pokoja, dok se opet ne vrati u očišćenu dušu, gdje je prije bio, M. nadovezuje (s. 173) ove misli pune realizma: Slatko je opet postati čist. Ugodan osjećaj ima čovjek, kad je očistio staju do zadnje izmetine i ukrasio je kao za svadbenu gozbu. No nečisto stado, što ga je čovjek otjerao, vraća se opet jedne večeri i puše pred vratima. Mi čujemo gadno njihovo njuškanje...« Uz glavnu osobu osobito mu je uspjelo prikazati Judu. Svaka kretnja njegove duše prikazana je tako uvjerljivo, kao da je netko proizvodi u našoj vlastitoj duši. Sam jadni svršetak Isusovog izdajice zaokružuje međutim notom milosrđa (s. 254—255): »Trebalo je još samo vrlo malo i suze bi se Judine izmiješale u uspomeni ljudi sa suzama Petrovim. Mogao je postati svetac, zaštitnik svih nas, koji smo neprestano izdajice. Demon nije postigao ništa ni kod najgoreg zločinca, koji još ima ufanja. Doklegod i u najgrešnijoj duši postoji tračak nade, nju dijeli od neizmjerne ljubavi tek jedan uzdah.« Romanopisac grijeha očituje se takoder kod opisa Isusova bičevanja (s. 261): »Sve naše cjelove, sve naše zagrljaje, onu prostituciju tjelesa, što su stvorena da budu stan Ljubavi, ono poniženje ljudskog mesa, sve one zločine nesamo proti milosti, nego i proti naravi, sve je to Sin čovječji tijesno prigrlio k Sebi.«

Veliko poznavanje ljudske duše pretpostavlja i bilješka, što je M. nadovezuje onom prizoru o mladiću, što ga je Krist pozvao, ali je on poziv odbio, jer je bio bogat (s. 196): »Izgubi se u mnoštvu, a Isus ga je pratio pogledom. Pratio ga je daleko iznad prostora, do u dubinu vremena, — iz jedne bijede u drugu. Jer ljudi, što ih je Krist pozvao, a oni se od Njega odvratili, ti padaju, opet se dižu, povlače se s očima punim nebeske svjetlosti, sa zamazanim svojim odijelom, razderanih i okrvavljenih ruku.« Pišući o susretu Marije Magdalene i Isusa nakon uskrsnuća M. veli (s. 278):» I mi smo Ga (Isusa) koji puta prepoznali. Zašto da toga ne priznamo? Često smo ga prepoznali u Njegovim svećenicima. Mi govorimo toliko zla o svećenicima! A ipak se više puta dogodilo kršćaninu, koji ima običaj (možda loši običaj), da klekne onako pred kojugod ispovijedaonicu, dogodilo mu se više puta, da je čuo strašnu, neočekivanu riječ. Dogodilo mu

se, da je primio od nekog neznanca krotka i ponizna srca, od utamničenika onoga lijesa s rešetkama, dar božanske nježnosti, neku utjehu, koja nije bila ljudska.«

Ne možemo ovdje iznijeti svih onih mjesta iz Mauriacove knjige, koja su puna sličnih dubokih i prekrasnih misli. Tko želi u njima uživati, morat će prihvatiti samu knjigu i pročitati je od početka do kraja.

Mauriacova knjiga ima bez sumnje mnogo ljepota, ali ima i dosta nedostataka. Ako je Mauriac dobar romanopisac, ne mora zato biti isto tako dobar egzegeta i teolog. Možemo iznijeti mirne duše barem ono, što nas je u njegovom djelu začudilo.

Prije svega sama metoda. Nigdje ne navodi, gdje je uzeto koje citirano mjesto iz sv. Pisma. Po tome je ovaj najnoviji život Isusov bez sumnje originalan. Uostalom ne može se reći, da je to učinjeno zato, da se čitatelj malo zavede i ako ipak dolazi do toga rezultata. Čitatelj, barem onaj, koji je vikao pratiti život Isusov u nekom određenom prostoru i vremenu, kao da se malo gubi. Tako ova knjiga na neki način postaje više meditacija, nego povijest. Možda je pisac i htio postići taj rezultat. No u tom nas je slučaju možda malo prevario naslov: Vie de Jésus.

Još je originalnije kod Mauriaca, što on kao da piše život Isusov mimo egzegetske znanosti. M. počinje svoj uvod ovim neočekivanim riječima: »Egzegeta razočarava najviše od svih historika.« (»De tous les historiens, l'exégète est le plus décevant«.) Ne želimo time reći, da je M. doista i napisao svoje djelo bez obzira na dosadašnje znanstvene radove o Kristu, no nema sumnje, da ih je upotrijebio u dosta maloj mjeri. Izvana se pokazuje, kao da ih nije dosta uzimao u obzir. Zar nije malo neobično, kad M. veli (s. X) za riječi Kristove, da se kroz devetnaest stoljeća na njima sakupljala rđa, blato i kojekakve naslage komentara, koji su te riječi nastojali ublažiti, iskriviti im donekle smisao. (»Il faudrait les reprendre une à une, les débarrasser de la rouille du temps, de cette crasse qu'entretient l'habitude, enlever les couches de commentaires lénitifs qui s'y accumulent depuis mille neuf cents années«). Slično se izražava prigodom Isusova savjeta, da mrtvi zakapaju svoje mrtve (s. 63): »La crasse de dix-neuf siècles recouvre le métal éclatant et dur de ces mots. Dix-neuf siècles de commentaires lénitifs, d'atténuations«. Iz svega kao da slijedi, e je evanđeoska tradicija morala čekati dok ne dođe Francois Mauriac, koji će s nje skinuti sve ono blato i rđu, što se na njoj sakupila kroz devetnaest stoljeća. Vidi se odmah da ovo Mauriacovo stanovište nije ispravno.

Onima, koji su vikli prosuđivati stvari po jasnim i neoborivim smjernicama tomističke filozofije, malo se čini čudno, da je Isusov značaj za M. najmanje logičan od svih značajeva u povijesti i to zato, što je najviše živ, realan (s. VIII): »Voici la plus frémissante des grandes figures de l'histoire et, entre tous les caractères qu'elle nous propose, le moins logique parce qu'il est le plus vivant.« Slično stavlja Kristu u usta ove riječi (s. 146): »Ja nijesam Bog logičar. Nije ništa od mene udaljenije nego sva ta vaša filozofija.« Nama se čini, da se logika i realnost života ne isključuju. Zar nije to međusobno isključivanje objektivne istine i života baš jedna od najtežih posljedica reforme?

No što nas najviše začuđuje kod same osobe Isusove, to je česta Njegova srdžba. Isus je prema Mauriacu nagao, srdit, bijesan — f u r i e u x. Tako čitamo na s. IX—X: »Drugi Ga nijesu razumjeli i zato je bio srdit, nestrpljiv, koji puta i bijesan, kao svaka ljubav.« Na drugom opet mjestu (s. 175) M. ustanovljuje, da je Sin čovječji sin jedne Židovke i prema tome i sam Židov nagao, koji viče i maše rukama. Istina je doduše, da je Krist sin jedne Židovke, ali kakve Židovke!? Nije Marija bila obična Židovka, to će jamačno priznati svatko. Karakteristično je za tu Isusovu srdžbu kod M. još i ovo mjesto. Učenici su se prepirali, tko je od njih veći. Isus ih pita, o čemu su među sobom raspravljali. Oni se ne usuđuju da odgovore (s. 133): »Sjedeći oko Njega, spustili su glave, dok prođe srdžba toga janjeta, što je koji puta znalo pobijesniti.« Slična se mjesta nalaze na stranicama 97, 99, 111, 114, 126, 132 i drugdje.

Začuđuju nas također neki Mauriacovi izvodi o Majci Isusovoj. Tako na pr. one Marijine sumnje iznesene na s. 15: »Nakon dvadeset godina, nakon trideset godina, vjeruje li majka tesarova još uvijek, da će je svi naraštaji prozvati blaženom?... Nakon dvadeset godina, nakon trideset godina, vjeruje li ona još, da je blagoslovljena među svima ženama?« I onda na s. 16: »No otkako su se povratili u Nazaret, nebo se opet zatvorilo, anđeli su bili nestali.« Tradicija, devetnaest stoljeća stara, možda gleda malo drukčije Isusovu Majku.

Ta ista tradicija prikazuje nam vrlo često na slikama Majku sa svojim Djetetom, koje je zbilja njeno dijete. Smješka joj se, pruža joj ručice, a ona ga sva sretna prati svojim blaženim materinskim očima. Mauriac (s. 21) sumnja, da je Isus ikada rekao svojoj majci koju blagu riječ. Da je zapitao egzegete, možda bi ga i ovdje temeljito razočarali. Prema njemu (s. 174) je Isus izrekao vrlo surovim glasom one riječi: »Pače blago onima, koji slušaju riječ Božju i drže je«. (Luk. 11, 28). Štoviše prema našem piscu Isus je za cijeloga svoga života odbijao od sebe svoju Majku. Kad je polazio na stratište, bila je ondje i Marija (s. 265): »Marija možda nije na dohvatu Njegova pogleda, no ipak je nazočna. Ona se okorišćuje time, što njen Sin i njen Bog više nema ni snage ni glasa, da je od sebe odbije. Ona napokon izlazi iz šutnje i sjene, s onim mačem u svom srcu.« Ni u sv. Pismu ni u tradiciji ne nalazimo dovoljno razloga, da ovako sudimo o odnosu Isusa i Njegove Majke.

Još bi imali više manjih stvari, koje nas u Mauriacovom djelu začuđuju. On na primjer premalo iznosi sukob između onih dviju mesijanskih koncepcija. A baš jedino taj sukob može nam protumačiti svu tragediju Golgote. Egzegeti ne bi nikako potpisali ove Mauriacove riječi: »Svaka se riječ Gospodinova mora uzeti doslovno...« (S. 53 i 197). Govoreći o gozbi kod farizeja Šimuna, M. se pita, koja bi to mogla biti Marija, što je tom zgodom pomazala Isusu noge. Na koncu (s. 90) dolazi do zaključka, da je to zapravo za nas svejedno: »Ova je žena toliko privlačila ljudska srca, da je prikaz njenoga čina mogao da doživi neke promjene.« Ovakav se sud mora malo nategnuti, da ne dođe u sukob s dogmom o nadahnuću. Na s. 111 M. veli, da mnoge stvari, što ih je Krist naučavao, nijesu zato zabilježene u sv. Pismu, što se nijesu mogle iznijeti ni u jednom ljudskom

jeziku. To je malo pretjerano. Isus je govorio stanovitim ljudima i sa stanovitim nekim ljudskim jezikom. Pisac nadalje (s. 132) veli za apostole, da sama riječ uskrsnuće nije za njihovu misao značila baš ništa. To jedva izgleda moguće. Stari Zavjet doduše malo govori o uskrsnuću, ali je židovski svijet po apokrifnim spisima bio dobro upućen o pojmu uskrsnuća. I još mnogo drugih sitnica.

Mauriacov pokušaj dokazuje, da se život Isusov ne da napisati bez proučavanja sv. Pisma pomoću najmodernijih radova egzegeze i njenih pomoćnih znanosti. Prije nekoliko godina napisao je austrijski svećenik dr. F. M. Willam život Isusov (Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel, Herder, 1933), na sasvim drugi način. On je kroz više godina proučavao Palestinu, obišao je sva mjesta, gdje je Krist živio, proučio dobro jezik, kojim je Krist govorio, i tako se spremljen dao na pisanje. Njegovo nam djelo bez sumnje daje življega i realnijega Krista, nego Mauriacovo. Stilom možda nije tako briljantno, ali je ipak tako uspjelo, da je već prevedeno na desetak različitih jezika.

Reći će možda netko, da svi ljudi nijesu željni svih onih znanstvenih podataka, što ih iznosi Willam. To može stajati. No stoji i to, da djela, koja mimoilaze one podatke, ne smiju barem ništa ustvrditi, što bi se tim podacima znanosti protivilo. **R. Schütz**

O. Bauhofer: Das Geheimnis der Zeiten. Christliche Sinndeutung der Geschichte. 8°, 116 Seiten. München (Kösel — Pustet) 1935. RM 3.—.

Bauhofer je poznat po svojoj knjizi »Das Metareligiöse« (Leipzig 1930), koju je napisao još kao protestant. Kao katolik izdao je dosad »Einheit und Glaube« (Einsiedeln 1935) i ovo djelo. — Bauhofer raspolaže privlačivom dikcijom, ali ponekad odveć smjelo stvara nove oblike. Obzirom na sadržaj ova knjiga nije jedinstvena cjelina. Naslovu odgovara zapravo samo prvi dio (o smislu povijesti), dok drugi (o Isusu Kristu) i treći (o junaku i svecu) dio nemaju ni nužne ni jasne veze s prvim. Ali se opet ne može reći da između pojedinih dijelova nema stvarnih dodirnih tačaka. Pojedini su dijelovi nastali u različitim zgodama, a pisac je tek naknadno nastojao da im dâ jedan zajednički okvir. Osnovna je tendencija piščeva sa stajališta i u duhu »egzistencijalnog« mišljenja tumačiti metafizički smisao povijesti i povijesnosti kao »pravu tajnu«, koja nije čisto profano zbivanje u zemaljskom prostoru, nego u izvjesnom smislu sakralno zbivanje u božanskoj perspektivi. Pisac pritom ponavlja neke misli koje je već iznio u svojoj »kritičkoj filozofiji religije« (Das Metareligiöse), te se stvarno u mnogom pogledu vraća na misli sv. Augustina. Njegovo je tumačenje više teologija nego metafizika povijesti. **Dr. Vilim Keilbach**

1. **H. Jone: Für Ferdinand Ebner.** Stimmen der Freunde. 56 Seiten. Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 1935. Mk. 0.50.

2. **F. Ebner: Wort und Liebe.** 291 Seiten. Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 1935. Mk. 4.80.

3. **Th. Steinbüchel: Der Umbruch des Denkens.** Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung. 182 Seiten. Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 1936. Mk. 3.80.